الفكر السياسي الإسلامي

قراءة عصرية

الدكتور/ عبد الرحمن أحمد سالم

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

٩٤ شارع عباس العقاد- مدينة نصر- القاهرة

ت: ٢٢٧٥٢٧٩٤- فاكس: ٢٢٧٥٢٧٣٥

٦ أ شارع جواد حسنى - ت: ٢٣٩٣٠١٦٧

www.darelfikrelarabi.com

INFO@darelfikrelarabi.com

٢١٤,٣٢ عبد الرحمن أحمد سالم.

رح ف ك الفكر السياسي الإسلامي: قراءة عصرية/ عبد الرحمن أحمد سالم. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩ .

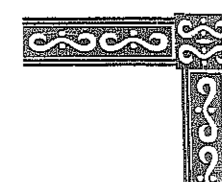
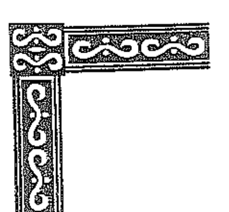
١٩٢ ص: إيض؛ ٢٤ سم.

بيليوجرافية: ص ١٨١ ـ ١٩٢.

تدمك: ٩ ـ ٢٤١٥ ـ ١٠ ـ ٩٧٧.

١ ـ الإسلام، النظام السياسي في. ٢ ـ الإسلام والسياسة. ٣ ـ الإسلام، نظام الحكم في. أ ـ العنوان

تنفيذ وطباعة الكتاب: مطبعة البردى بالعاشر من رمضان

المقدمة

يمثل موضوع الفكر السياسي الإسلامي واحداً من الموضوعات التي يتجدد الحديث حولها وتتصارع فيها وجهات النظر. والسؤال المحوري هنا هو: هل هناك فكر سياسي في الإسلام من الممكن ترجمته إلى نظم سياسية؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإلى أي مدى يصلح هذا الفكر، وما يرتبط به من نُظُم، أساسًا لحياة عصرية سياسية صحيحة؟

ينفي البعض - حتى في داخل عالمنا الإسلامي - وجود فكر سياسي في الإسلام، ويرى أن الإسلام حياة روحية خالصة لا شأن لها بدروب السياسة ودهاليزها؛ فلا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين، و: «دعْ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»! فما شأن الإسلام بنظم الحكم المعاصرة، وقضايا الديمقراطية، والحياة النيابية، والانتخابات الرئاسية والبرلمانية، والفصل بين السلطات، وما إلى ذلك من قضايا غريبة عليه وخارجة عن اختصاصاته؟ ومن ثم فإن محاولة إقحام الإسلام في هذه المجالات وأشباهها هي نوع من تكليف الأشياء ضد طباعها، وتعسُّفٌ لا مبرر له.

على حين يرى آخرون عكس ذلك تمامًا؛ فالإسلام يحتوي على فكر سياسي ناضج، قامت على أساسه نظم قوية ناجحة. ولكن أصحاب هذا الرأي ينقسمون فيما بينهم؛ فمنهم من يذهب إلى ضرورة التمسك بحرفية التطبيق التاريخي الذي مارسه المسلمون في العهود المبكرة؛ فالخلافة لا بد أن تعود بالشكل الذي كانت عليه، وشروط الحاكم في الإسلام تظل هي نفس الشروط التي وضعها الباقلاني والماوردي ومن نحا نحوهما من علماء الفكر

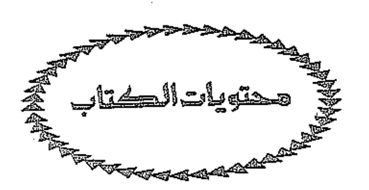
السياسي الإسلامي، وكذلك واجباته؛ وأهل الحل والعقد لهم نفس الشروط والتسمية والصلاحيات... وهكذا. ولكن فريقًا آخر من المدافعين عن الفكر السياسي الإسلامي يرى أن ما يجب الحرص عليه هو الروح والجوهر لا حَرْفِيَّةُ التطبيق؛ فالفكر السياسي الإسلامي له مقاصد أساسية لا بد من تحقيقها أيًا كان الشكل الذي تتحقق من خلاله. ومن هنا يرى هؤلاء أن كثيراً مما نراه مطبقًا في عالمنا المعاصر في بلدان غير إسلامية يتسق تمامًا مع روح الفكر الإسلامي واتجاهاته، ومن ثم يمكن قبوله تمامًا من الوجهة الإسلامية.

إن هذه الدراسة تنحو هذا المنحى، وتحاول أن تقرأ الفكر السياسي الإسلامي قراءة عصرية؛ فلعلها تكشف من خلال تلك القراءة أن مزيداً من الاستيعاب لروح هذا الفكر سيستأصل كثيراً من سوء الفهم حول هذا الموضوع، ولعلها توضح كذلك لهؤلاء الذين يقرأون الفكر السياسي الإسلامي قراءة حرفية أن إحدى الخصائص المهمة لهذا الفكر تكمن في مرونته وديناميكيته وقدرته على التكيف وفق ظروف الزمان والمكان بما لا يتصادم مع مبادئ الإسلام الأساسية وقيمه الثابتة؛ وأن الذين يحاولون الوقوف بالتطبيق الإسلامي عند حقبة معينة لا يتجاوزونها إنما يقفون في مربع واحد مع الذين يتهمون الإسلام بالجمود. وما أبعد هذه التهمة عن الواقع! وهم بذلك يسيئون إلى الإسلام أكثر مما يحسنون إليه.

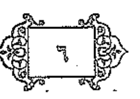
والمأمول أن تحقق هذه الدراسة هدفها المنشود وهو إعادة النظر في الكثير من القضايا التي يتبناها المتصارعون حول الفكر السياسي الإسلامي والوصول إلى موقف أكثر إدراكًا وموضوعية.

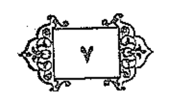
والله من وراء القصد.

د. عبد الرحمن سالم

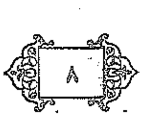


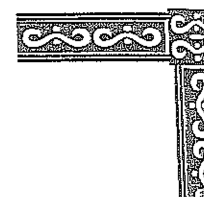
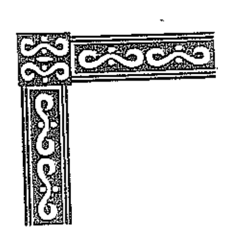
الموضوع	الصفحة





الموضوع	الصفحة



تمهيد

حول علاقة الإسلام بالسياسة

قد يتساءل البعض: ما شأن الإسلام بالسياسة؟ إن السياسة التي تهتم في الأساس بإدارة شئون الناس في مجتمع ما ورعاية مصالحهم تبدو في ظاهرها أمرًا من أمور هذه الدنيا لا يتصور أن يشغل الإنسان نفسه به. وهذه قضية من القضايا التي يتجدد النقاش فيها وتصطرع حولها الآراء ويكتنف بعض جوانبها أحيانًا قدر غير قليل من عدم الوضوح الذي ينشأ عنه اتخاذ هذا الطرف أو ذاك موقفًا يتسم بالتطرف والمغالاة.

والحق أن هؤلاء الذين ينكرون صلة الإسلام بالسياسة ينطلقون من مقولة باطلة أساسًا وهي أن الإسلام مجموعة من العبادات بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة؛ أي أنه مجموعة من الطقوس يؤديها المسلم وكفى. وما أبعد هذا عن الحقيقة! فمن أبجديات الفكر الإسلامي أن الإسلام نظام شامل للحياة، وليس من المتصوَّر في مثل هذا النظام الشامل أن يترك شئون السياسة - على أهميتها - دون أن يرسم لها الإطار العريض ويضع لها المبادئ الموجِّهة، أما التفاصيل والجزئيات فهي متروكة للناس يحددونها في ضوء ظروف الزمان والمكان دون أن يخرجوا بها عن هذا الإطار العريض، أي دون أن ينحرفوا بها عن جوهر الإسلام وروحه(١).

---

(١) يذكر (مراد هوفمان) في هذا الصدد أنه إذا كان الغرب قد فصل الدين عن الدولة فصلاً تامًا كشرط أساسي لا بد من توفره لإقامة نظام ديمقراطي حقيقي شرعي دستوري فإن الإسلام يقدِّم في مقابل ذلك «نظام الدمج المتساوق نموذجًا تمحّى فيه الفواصل بين الدين والدولة في نظام حكم قائم على الديمقراطية كذلك». انظر كتابه: الإسلام كبديل (مؤسسة بافاريا، ١٩٩٣م)، ص ١٣٧ . والجدير بالذكر أن (هوفمان) دبلوماسي ألماني اعتنق الإسلام في سنة ١٩٨٠م عندما كان سفير ألمانيا بالمغرب.

علاقة الإسلام بالسياسة – إذن– أمر ثابت لا مجال لإنكاره. وفي القرآن الكريم والسنة النبوية من النصوص المتعددة ما يقدِّم برهانًا واضحًا على ذلك. ثم إن التاريخ الواقعي للمسلمين في صدر الإسلام – أي في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام وعصر خلفائه الراشدين – يقدِّم برهانًا آخر عمليًّا على أن السياسة لا يمكن أن تنسلخ عن المجال العريض للإسلام.

ولا مجال هنا لتقصي النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي أرست قواعد العديد من المبادئ السياسية الكبرى في الإسلام. فقد تحدث القرآن والسنة عن مبدأ الشورى ومبدأ الطاعة لأولي الأمر، ومبدأ العدل والمساواة والحرية والأُخُوَّة الإسلامية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وغير ذلك، فكل هذه مبادئ أساسية لقيام الحكم الصحيح. وهذا ما سوف نوضحه بقدر من التفصيل في موضعه من هذه الدراسة(١).

فإذا جئنا إلى التاريخ العملي للدولة الإسلامية في عصرها الأول لنلتمس فيه برهانًا على ارتباط الإسلام بالسياسة وجدنا ذلك البرهان واضحًا أمامنا غاية الوضوح.

فمنذ بيعة العقبة الثانية في ذي الحجة من العام الثالث عشر للبعثة بدأت نواة الدولة الإسلامية تتكون في يثرب (المدينة المنورة). فقد عاهد أصحاب هذه البيعة من الأوس والخزرج رسول الله ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم؛ أو على حد قول البراء بن معرور(٢)– أحد شهود هذه البيعة – لرسول الله ﷺ: «والذي بعثك بالحق، لنمنعنَّك مما نمنع منه أُزُرنا (أي نساءنا)؛ فبايعْنا

(١) انظر الفصل الخاص بالقواعد الأساسية للنظام الإسلامي، من ص١٠٥ – ١٥٤.

(٢) كان من سادات الخزرج، وهو أحد النقباء الاثنى عشر في بيعة العقبة الثانية. توفي قبيل هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، ويقال إنه أول من بايع الرسول ﷺ في بيعة العقبة الثانية ثم تتابع القوم. انظر ترجمته في: أسد الغابة لعز الدين بن الأثير (طبعة دار الشعب: ١٩٧٠م)؛ ج١، ص ٢٠٧، ٢٠٨، وانظر أيضًا: جمهرة أنساب العرب لابن حزم (دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٨٣م)، ص ٣٥٩.

يا رسول الله، فنحن والله أهل الحرب وأهل الحلْقة (أي السلاح) ورثناها كابرًا عن كابر»(١). فقد كانت هذه البيعة – إذن – بيعة على النصرة التامة لرسول الله ﷺ ولدينه(٢)، ومن هنا ذهب أهل يثرب بذلك اللقب الخالد في التاريخ وهو لقب «الأنصار»، ومن هنا أيضًا كانت هذه البيعة مقدمة حقيقية لهجرة رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة.

وقد تحققت بالهجرة المباركة كل العناصر اللازمة لتكوين الدولة كما يقررها علماء الفقه الدستوري(٣) من الشعب والأرض والقيادة. ذلك أن مجتمع المدينة – وهو الذي تكون في معظمه من المهاجرين والأنصار – كان مجتمعًا يتمتع بأغلبية مسلمة وله أرضه المحددة المعالم وله قيادته المتمثلة في الرسول عليه الصلاة والسلام. ولكن هذا المجتمع ذا الأغلبية المسلمة كان يضم بين صفوفه قبائل اليهود المعروفة من بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، فضلًا عن بقايا الوثنيين.

وقد كان من بين أهم ما بدأ به الرسول ﷺ حياته في المدينة أن كتب كتابًا نظَّم فيه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة، وأشار إلى هؤلاء جميعًا بأنهم «أهل هذه الصحيفة». وتُعَدُّ هذه الصحيفة بمثابة دستور الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة. ومن هنا يطلق الكثير من الباحثين المحدثين على هذه الصحيفة

(١) انظر: سيرة ابن هشام تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (طبعة دار الهداية)، ج٢، ص٥٠، وتاريخ الطبري تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (طبعة دار المعارف: ١٩٧٧م)، ج٢، ص ٣٦٢.

(٢) وقد كان هذا البند هو ما أضافته بيعة العقبة الثانية إلى بيعة العقبة الأولى دون أن تلغي بالطبع أي بند من بنودها التي يوضحها عبادة بن الصامت – أحد شهودها – حين يروي «أن رسول الله ﷺ قال، وحوله عصابة من أصحابه: تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوني في معروف، فمن وفَّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله فأمره إلى الله إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه. قال: فبايعته على ذلك». صحيح البخاري (طبعة دار الشعب) باب وفود الأنصار إلى النبي ﷺ، ج٥، ص٧٠.

(٣) انظر حول ذلك: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٦م)، ص٤٨٨–٤٩١.

– بحق – مصطلح « دستور المدينة » : The Constitution of Madinah، أو « ميثاق المدينة » : The Charter of Madinah [1].

وقد كفلت هذه الصحيفة لليهود حرية الدين والعبادة وأمّنتهم على أنفسهم وأموالهم، كما أعلنت أن اليهود « ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين »، « وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة »، أي حارب أهل المدينة. وقد حدد الرسول ﷺ أيضًا في هذه الصحيفة وضع غير المسلمين من عرب المدينة فجعل عليهم ألا يجيروا مشركي قريش ولا أموالهم ولا من ناصرهم. ثم أصدر عليه السلام حكمًا عامًا يشمل أهل الصحيفة، أي جميع أهل المدينة، وذلك حين قال: « إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مَردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ »[2]. فالواضح أن محمداً ﷺ أصبح – بمقتضى هذه الصحيفة – الرئيس الأعلى للمدينة بجانب قيادته الروحية للمجتمع الإسلامي فيها[3]. فلا وجه إذن لما يزعمه « مونتجومري وات » من أن هذه الصحيفة لم تجعل من محمد رئيساً لمجتمع المدينة بل زعيماً لجماعة المهاجرين[4].

---

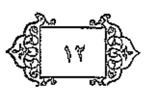
(1) Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman (Oxford, 1961), P. 94; S. Ameer Ali, A Short History of the Saracens (London, 1961), P. 12.

وانظر أيضًا: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي (دار الوفاء ١٩٩٠) ص ٣٢٠؛ في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا (دار الشروق ١٩٨٩) ص ٥٠؛ الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية للدكتور محمد عمارة (دار الهلال ١٩٨٣)، ص ٨٧؛ الإسلام والدولة العصرية للدكتور حسين فوزي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ٢٥.

(٢) يراجع النص الكامل لهذه الصحيفة في كتاب: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة لمحمد حميد الله الحيدرآبادي (مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة)، من ص ١ إلى ص ٧.

(٣) للمزيد حول الصحيفة ارجع إلى: الدولة والسلطة في الإسلام للدكتور محمد معروف الدواليبي (دار الصحوة بالقاهرة: ١٩٨٤) ص ٣٨–٤٣؛ وأيضًا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور العوا، ص ٥٥–٦١، وفقه الشورى والاستشارة للدكتور الشاوي، ص ٣٢١–٣٢٣، والإسلام والدولة العصرية للدكتور حسين فوزي النجار، ص ٢٥–٢٦.

(4) Watt, Op.cit., P. 95.



ويمكن القول بأن الرسول ﷺ مارس في المدينة مسئوليات القيادة الزمنية أو الدنيوية بالإضافة إلى ما يمكن أن نطلق عليه تجَوزاً « شئون القيادة الدينية »، وإن كان الفصل بين شئون الدين والدنيا من وجهة النظر الإسلامية أمراً لا يخلو من تعسف. والثابت على أي حال أن الرسول ﷺ تولى مسئوليات رئيس الدولة بالمفهوم الحديث؛ فقد نظم شئون الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، وجبى الأموال من مصادرها وأنفقها في وجوهها، وأقام الحدود والأحكام، وفصل في المنازعات، واستقبل السفارات، وعيَّن الولاة والقضاة... وباختصار: أشرف على إدارة شئون هذا المجتمع الإسلامي الناشئ في المدينة بما يحقق له مصالحه على أفضل الوجوه.

وبعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام كان لا بد لهذه الدولة الإسلامية التي أقامها من قائد يتولى أمورها ويدبر مصالحها في ضوء مفاهيم الإسلام ومبادئه. وهكذا أجمع المسلمون على ضرورة اختيار من يخلف الرسول ﷺ في هذه المهمة الجليلة وهي مهمة رئاسة الدولة الإسلامية؛ فكان اختيار أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ بالصورة التي فصلتها كتب التاريخ. ومارس هؤلاء جميعًا مهام قائد الدولة بالمفهوم السياسي الكامل لهذه الكلمة. وقد واجهتهم أمور لم تكن موجودة في عصر الرسول ﷺ، فكان علاجهم لها مستمداً من مبادئ الإسلام العريضة التي تهتم بالأساسيات وتترك التفاصيل لظروف الزمان والمكان.

وهكذا يتبين أن شئون السياسة لم تكن غريبة على الإسلام بل هي مندرجة في إطاره العريض؛ فقد قدم القرآن والسنة المبادئ الأساسية والأصول الكبرى في هذا المجال، ثم جاء التطبيق العملي لهذه المبادئ والأصول في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام وعصر خلفائه الراشدين ليقدم دليلاً حاسمًا على أن السياسة لم تنفكّ عن الإسلام نظرًا وتطبيقًا.

وجهة نظر معارضة:

لم تكن علاقة الإسلام بالسياسة محل جدل أو مناقشة بين جماهير المسلمين بل كانت أمراً مسلّما به حتى خرج الشيخ علي عبد الرازق على العالم الإسلامي

بمؤلفه المشهور: «الإسلام وأصول الحكم»(١). والشيخ علي عبد الرازق تخرج في الأزهر واشتغل بالقضاء الشرعي وتولى وزارة الأوقاف في بعض مراحل حياته. وكانت وفاته في سبتمبر سنة ١٩٦٦م(٢). وقد نشر علي عبد الرازق كتابه المشار إليه في أبريل سنة ١٩٢٥م فأحدث به - على صغر حجمه - دويًّا هائلاً ما زالت تتردد أصداؤه إلى اليوم.

والفكرة المركزية التي يدور حولها الكتاب هي أن الخلافة دخيلة على الإسلام؛ فهي مصدر قهر واستبداد، وقد كانت منذ نشأتها حتى عهد المؤلف نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد(٣). ويقدم المؤلف في ثنايا هذه الفكرة الرئيسية بعض أفكار أخرى أهمها أن الإسلام دين خالص وعلاقة بين العبد وربه؛ ولهذا فلا صلة له بشئون السياسة وأمور الدولة. وهو يستند في ذلك إلى «أن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة»(٤). ومما يقوله أيضًا في هذا المجال: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا يتبعه الجسم؛ وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين وهذه للدنيا. تلك لله وهذه للناس. تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية. ويا بُعدَ ما بين السياسة والدين!»(٥).

(١) صدرت طبعة جديدة لهذا الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٣م.

(٢) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى كتاب: الإسلام والخلافة في العصر الحديث للدكتور/ محمد ضياء الدين الريس (الدار السعودية للنشر بجدة: ١٩٧٣م) ص ٣٥-٣٧؛ معركة الإسلام وأصول الحكم للدكتور محمد عمارة (دار الشروق ١٩٨٩م)، ص ٢٣-٢٤.

(٣) الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٦٩. ويقول في موضع آخر: «التمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفيًّا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ. تلك منابع الدين الصافية متناول يديك وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهاناً، إلا ظنًّا، وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا». نفس المصدر، ص ٧٦.

ولا بد هنا من إشارة سريعة إلى الظروف التي ظهر فيها هذا الكتاب حتى يمكن فهمه في إطاره التاريخي. فقد سقطت الخلافة العثمانية في مارس سنة ١٩٢٤م على يد مصطفى كمال أتاتورك. والجدير بالذكر أن «أتاتورك» كان قد حقق سمعة عسكرية عالية بالانتصارات التي أحرزها في الحرب التركية في البلقان، ومن هنا أطلق عليه أمير الشعراء أحمد شوقي لقب «خالد الترك» مشبهاً إياه بخالد ابن الوليد أو خالد العرب وذلك في قوله:

الله أكبر! كم في الفتح من عجب! ... يا خالد الترك جدد خالد العرب(١)

وفي غمرة النشوة بالانتصارات التركية ألغى «أتاتورك» الخلافة فأحدث بذلك صدمة هائلة في نفوس المسلمين. فقد كانت الخلافة العثمانية - رغم ما حل بها من تدهور في مراحلها الأخيرة - تمثل في نظر قطاعات كبيرة من المسلمين الرمز الذي يعبر عن الوحدة الإسلامية. وقد عبر شوقي خير تعبير عن مشاعر المسلمين إزاء سقوط الخلافة في قصيدة له بعنوان «خلافة الإسلام» يقول في مطلعها:

عادت أغاني العرس رَجْعَ نُواح ... ونُعيتِ بين معالم الأفراح

ومما جاء فيها قوله:

ضجّت عليك مآذن ومنابر ... وبكت عليك ممالكٌ ونَواح

الهند والهةٌ ومصر حزينة ... تبكي عليك بمدمع سحّاح

والشام تسأل والعراق وفارس ... أمحا من الأرض الخلافةَ ماح؟!

يا للرجال لحرة موءودة ... قتلت بغير جريرة وجُناح(٢)

كان طبيعيًّا - إذن - أن يتطلع الكثيرون من المسلمين إلى إحياء الخلافة في مكان أو آخر من العالم الإسلامي بعد أن سقطت في تركيا. وقد كانت مصر على رأس الأماكن التي اتجهت إليها تطلعات الكثيرين. وتكوَّن اتجاه قوي داخل مصر يتبنى هذه الفكرة ويدافع عنها. واتجهت الأنظار إلى الملك فؤاد ملك مصر ليكون

(١) الشوقيات (المكتبة التجارية بالقاهرة: ١٩٥٥م)، ج١، ص٥٩.

(٢) الشوقيات، ج١، ص ١٠٥-١٠٦.

خليفة المستقبل. وعُقدت المؤتمرات في مصر للترويج لهذا المشروع[1]. وفي تلك الظروف صدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ليعلن ما سبق أن ذكرناه من أن الخلافة ليست من الإسلام في شيء، وأنها كانت منذ نشأتها ينبوع شر وفساد، وأن الإسلام لا صلة له بشئون الحكم ومسائل السياسة. فليس من المستغرب - إذن - أن تثير هذه الآراء ردود فعل واسعة على المستويين السياسي والفكري معًا. ولسنا هنا في مقام يسمح لنا بالدخول في تفاصيل ردود الفعل السياسية التي ارتبطت بظهور هذا الكتاب[2]. أما ردود الفعل على المستوى الفكري فقد كانت أكثر حدة وتنوعًا، وما زالت مستمرة حتى الآن؛ وقد ظهر ذلك واضحًا في المقالات والكتب التي أُلِّفتْ حول هذا الكتاب، إما نقضًا له، أو دفاعًا عنه[3].

---

(١) انظر حول ذلك: مذكرات في السياسة المصرية للدكتور محمد حسين هيكل (دار المعارف: ١٩٩٠)، ج١، ص١٩٤؛ الإسلام والخلافة للدكتور الريس، ص ٤٣-٤٧.

(٢) تصور الملك فؤاد أن علي عبد الرازق يهدف من وراء مناداته بأن نظرية الخلافة ليست من الإسلام إلى إجهاض مشروع إقامة الخلافة في مصر وإلى الدعوة إلى قيام نظام جمهوري بها كما حدث في تركيا حين قامت الجمهورية على أنقاض الخلافة. وقد قُدِّم علي عبد الرازق إلى محاكمة تأديبية أمام هيئة كبار العلماء في أغسطس سنة ١٩٢٥م وحكمت الهيئة بإخراجه من زمرة العلماء. انظر حول ذلك: مذكرات في السياسة المصرية للدكتور هيكل، ج١، ص ١٩٦؛ الإسلام والخلافة للدكتور الريس، ص ٩١ وما بعدها؛ معركة الإسلام وأصول الحكم للدكتور محمد عمارة، ص ٥٢ وما بعدها.

(٣) في عام ١٩٢٦م ظهر كتاب للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية خصصه للرد على كتاب علي عبد الرازق وجعل عنوانه: «حقيقة الإسلام وأصول الحكم». وظهر في نفس العام كتاب آخر للشيخ محمد الخضر حسين الذي أصبح فيما بعد شيخًا للأزهر وجعل عنوانه: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم». وقد نشر الدكتور محمد عمارة نصه كاملاً في كتابه: «معركة الإسلام وأصول الحكم» من ص ٢١٣ إلى ص ٤٣٠. كما كتب السيد محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده وصاحب مجلة «المنار» عدة مقالات في المجلة يردّ فيها على كتاب الشيخ علي عبد الرازق. وقد ناقش الدكتور عبد الرزّاق السنهوري دعوى الشيخ علي عبد الرازق في رسالته للدكتوراه التي نشرها بالفرنسية سنة ١٩٢٦م، وجاءت المناقشة تحت عنوان: «رأي شاذ»، وافتتحها بقوله: «لاحظنا أن مؤلفًا معاصرًا هو الشيخ علي عبد الرازق قد أخذ برأي الخوارج (أي في قولهم بعدم وجوب أية حكومة في الإسلام) بعد أن أيده بحجج مستحدثة براقة ولكنها في نظرنا مشكوك في متانتها». انظر تفاصيل هذه المناقشة في الترجمة العربية لرسالة الدكتور السنهوري بعنوان: «فقه الخلافة وتطورها» (الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٣م)، ص ٧٦ وما بعدها. وانظر أيضًا مقالته: «الدين والدولة في الإسلام» التي نشرها في مجلة المحاماة =

ـ نقد الكتاب وإثبات صحة وجهة النظر المضادة له ـ

ولا يعنينا هنا أن نتناول بالمناقشة التفصيلية آراء علي عبد الرازق وما كُتب تأييدًا له أو هجومًا عليه؛ ولكن نكتفي بأن نؤكد ما سبق أن قررناه من أن الإسلام يقدم نظامًا متكاملاً لحياة البشر في كل زمان ومكان. وهذا النظام بطبيعته كلي يهتم بالأساسيات التي تشكل الإطار العريض ويترك التفصيلات لاختيار الناس في ضوء الظروف المتغيرة حتى يتوفر عنصر المرونة لهذا النظام، ويمكن تطبيقه في البيئات المختلفة والأزمنة المختلفة. ولو أن الإسلام قدّم التفاصيل الدقيقة لكل شيء لحكم على نفسه بالجمود ووقف عقبة في سبيل التطور؛ «فهذا الذي يُظَنُّ أنه نقص» - كما يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاَّف - «هو غاية الكمال في نظام التقنين الذي يتقبل مصالح الناس كافة ولا يحول دون أي إصلاح»[1].

= الشرعية سنة ١٩٢٩م وأعاد نشرها الدكتور محمد عمارة في كتابه: «الإسلام والسياسة» (دار التوزيع والنشر الإسلامية: ١٩٩٣م)، ص ٨٩-١٠٢. وما زالت الكتب والدراسات التي تتضمن في ثناياها ردًّا على هذا الكتاب تتوالى حتى يومنا هذا. فمن بين هذه الدراسات كتاب: «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» للدكتور عبد الحميد متولي (دار المعارف: ١٩٦٦)، ص ٤٤٣-٤٩١، وكتاب: «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى (دار الفكر العربي)، ص ١٨-٣٦؛ وكتاب: «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» للدكتور محمد سليم العوا، ص ١٢٠-١٣٥؛ وكتاب: «فقه الشورى والاستشارة» للدكتور توفيق الشاوي، ص ٣٣٧-٣٤٩؛ وكتاب: «الإسلام والسياسة» للدكتور محمد عمارة، ص ٧٠-١٠٧؛ ولنفس المؤلف كتاب: «معركة الإسلام وأصول الحكم»؛ وكتاب: «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» للدكتور محمد ضياء الدين الريس. ويُعَدُّ الكتابان الأخيران من أوفى الدراسات حول هذا الموضوع.

وهناك، من ناحية أخرى، بعض الكتابات التي تتضمن دفاعًا عن موقف علي عبد الرازق، ومن بينها ما كتبه د. محمد حسين هيكل من مقالات في جريدة السياسة التي كان يرأس تحريرها، وكان يهدف بهذه المقالات إلى الدفاع عن حرية الرأي أكثر من الدفاع عن الرأي نفسه. انظر حول ذلك كتاب: «مذكرات في السياسة المصرية» للدكتور محمد حسين هيكل، ج١، ص ١٩٤-١٩٧؛ ومن بينها كذلك الفصل الذي كتبه الأستاذ أحمد بهاء الدين في كتابه: «أيام لها تاريخ» (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر: الطبعة الثالثة ١٩٦٧)، ص٢١١-٢٤٠، وجعل عنوانه: «الإسلام وأصول الحكم». وقد صدر للدكتور حسين فوزي النجار عام ١٩٧٧م كتاب بعنوان: «الإسلام والسياسة» (طبعة دار الشعب)، يتضمن عرضًا لبعض آراء علي عبد الرازق واتفاقًا معه في معظمها وخلافًا في بعضها. وانظر أيضًا لنفس المؤلف كتاب: «الدولة والحكم في الإسلام» (سلسلة كتاب الحرية - العدد الرابع - القاهرة، سبتمبر ١٩٨٥م).

(١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للأستاذ عبد الوهاب خلاف (دار الأنصار بالقاهرة: ١٩٧٧م)، ص٢٢.

فالقرآن لم يقدِّم بحثًا تفصيليًا عن الخلافة، وما كان ينبغي له أن يفعل. وكذلك السنة. ولكن القرآن والسنة – كما سبق القول – تحدثا عن ولاية الأمر وعن وجوب الطاعة لأولي الأمر ما أطاعوا الله والرسول، وعن الشورى والعدل في الحكم والإخاء والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكلمة الحق تقال في وجه سلطان جائر وغير ذلك مما يقدم الركائز الأساسية للفكر السياسي والنظام السياسي. فليس من الصواب – إذن – أن نقول إن الخلافة دخيلة على الإسلام؛ فالخلافة هي ولاية أمر المسلمين، وهذا أمر ثابت في القرآن والسنة، وثابت أيضًا بإجماع المسلمين على ضرورة من يتولى أمر المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. ويبدو أن كلمة «الخلافة» تثير مخاوف البعض وتقدِّم التفسير وراء الحملة الضروس التي يتعرض لها نظام الحكم في الإسلام. ولكن القضية هنا ليست قضية أسماء؛ فلا قداسة في الأسماء. فالخلافة يمكن أن تسمى ولاية أو إمامة أو إمارة أو رئاسة أو حكمًا، ويبقى الجوهر واحدًا وهو قيام من يتولى أمر المسلمين ويدبر مصالحهم في ضوء المبادئ العريضة التي أرساها القرآن والسنة، فما الخلافة إلا شكل من أشكال الحكم في الإسلام وليست هي شكله الوحيد، كما يقول د. عبد الحميد متولي[1].

صحيح أن الخلافة التاريخية انحرفت في بعض مراحلها عن مسارها الإسلامي الصحيح، فأصبحت حكمًا وراثيًا وشابتها نزعة استبداد تتفاوت حدة وضعفًا. ولعل هذا هو ما حدا بالشيخ علي عبد الرازق ومن سار على نهجه إلى اتخاذ هذا الموقف المتشدد من قضية الخلافة أو الحكم في الإسلام[2]. ولكن انحراف الخلافة

(١) انظر مناقشته لموضوع الخلافة في: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٤٩٣ وما بعدها.

(٢) يقول الشيخ علي عبد الرازق في هذا السياق: «أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها ووفرة القوة دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين بن فاطمة بنت رسول الله ﷺ؟ وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها، وهي مدينة الرسول ﷺ؟ وهل استحل عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام وَوَطِئَ حماه إلا حبًّا في الخلافة وغيرة عليها مع توافر القوة له؟ وهل بغير تلك الأسباب، صار أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، سفاحًا، وما كانت إلا دماء المسلمين وما كان بنو أمية إلا من قومه؟». الإسلام وأصول الحكم، ص ٢٩. ونحن نجد صدى هذه التهمة يتردد في كتابات بعض المعاصرين، ومن هؤلاء الأستاذ محمد سعيد العشماوي الذي يذكر أن الخلافة =

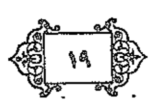
عن مسارها أمر مقرر تحدث عنه المفكرون المسلمون وناقشه ابن خلدون في مقدمته حين تناول بالشرح كيف انتقلت الخلافة إلى ملك[1]. ولكن هذا لم يدفع أحدًا إلى محاولة هدم فكرة الخلافة أو الحكم الإسلامي من الأساس؛ فالمعروف أن الانحراف عن المبادئ الصحيحة لا يدين المبادئ ذاتها بقدر ما يدين العابثين بها.

يبقى بعد ذلك ما يذكره الأستاذ علي عبد الرازق من أن محمدًا عليه السلام ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك. ونحن نجد ترديدًا لمثل هذا القول في بعض الكتابات المعاصرة؛ فيقول أحد الباحثين مثلاً: «لا نعتقد أن محمدًا جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة، فما كان إلا نبيًّا ورسولاً إلى الناس كافة بدعوة كانت ختام رسالات السماء»[2]. ويقول باحث آخر: «لم يذكر القرآن الكريم عن النبي إلا أنه رسول ووظيفته الدعوة إلى الله وهداية الناس، أي بناء

= تحولت «إلى أن تصبح خلافة للرسول، ثم خلافة لله، ثم نور الله، ثم ظل الله على الأرض، فضيعت حق الإسلام وحق المسلمين، وفرطت في حقوق الله وحقوق الناس، وأدت إلى تشويه ووقف أي نمو للفكر السياسي الإسلامي ولحقوق الأفراد العامة (ثم الخاصة). فما دام الخليفة مختارًا من الله، وما دام قوله هو قول الله وفعله هو فعل الله وحكمه هو حكم الله، فلا مجال لأي فكر سياسي ينظم طريقة اختيار الخليفة ونظام عمله، وحقوقه والتزاماته وكيفية عزله... وهكذا. كذلك لا يمكن – بطريقة جدية غير نظرية، وبأسلوب فعلي غير جدلي – تنظيم حقوق المواطنين والتزاماتهم العامة (وربما الخاصة)؛ إذ لا يوجد لأي فرد كائنًا من كان حق أمام الخليفة، وليس على الخليفة أي التزام قبل أي شخص؛ لأن الناس جميعًا عبيد له وإماء لحضرته، أرواحهم ملكه يزهقها حين يريد، وأموالهم له يستبيحها كيفما يرى». انظر كتابه: الخلافة الإسلامية، ص ٢٥. إن الشطط الذي يرتكبه هؤلاء يرجع إلى أمرين: أولهما: محاولة تصيد بعض الأخطاء التي ارتكبت في ظل نظام الخلافة باعتبار أن نظام الخلافة نفسه مسئول عن صناعة هذه الأخطاء، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. وثانيهما: فهم أي دعوة لقيام نظام إسلامي على أنها دعوة لعودة الخلافة بصورتها التاريخية، وهذا بعيد عن الحقيقة كذلك؛ فالنظام الإسلامي له أسسه التي يمكن أن تقوم عليها أشكال مختلفة للحكم، وعلى المسلمين اختيار أكثر هذه الأشكال تلبية لمتطلباتهم. وقد ناقش السنهوزي هذه التهمة ورد عليها في كتابه: فقه الخلافة وتطورها، ص ٧٧، هامش ١١. وانظر التعليق على هذه المناقشة في كتاب: الخلافة الإسلامية للعشماوي، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(١) مقدمة ابن خلدون (طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة)، ص ٢٠٧–٢٠٨.

(٢) الإسلام والسياسة للدكتور حسين فوزي النجار، ص ٦٤.



المجتمع وليس حكم الناس كما يفعل الملوك»(١). ويذكر باحث ثالث أن الرسول «لم يقصد إلى سيادة ولم يهدف إلى سلطان ولم يرنُ إلى ملك»(٢).

لا حاجة بنا إلى القول إن الرسول عليه الصلاة والسلام ما جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة وإن رسالته كانت دعوة دينية لم تَشُبْها نزعة ملك.. هذه مُسَلَّمات. ولكن الذي قد نحتاج إلى توضيحه هنا هو أن الدولة الإسلامية تتكوَّن نتيجةً طبيعية لوجود المجتمع المسلم في أرض له فيها السيادة. فلا بد للمجتمع المسلم في هذه الحالة من أن يقيم لنفسه سلطة أو حكومة ترعى شئونه وتدبر مصالحه. وليس من المتصور أن يستعير هذا المجتمع لحكومته نظريات غريبة على روح الإسلام واتجاهه؛ فلا بد إذن من أن تدير هذه الحكومة شئون المجتمع في ضوء المبادئ الأساسية التي أرساها الإسلام. وهكذا تنشأ الدولة الإسلامية حين تتكامل أركانها من شعب وأرض وحكومة. وهذا - بتبسيط شديد - ما تعنيه العبارة الشائعة التي قد يساء فهمها كثيرًا وهي أن الإسلام دين ودولة(٣). فهذه العبارة لا تعني على الإطلاق أن الدولة جزء من العقيدة الإسلامية بحيث لا يصح إسلام المرء إلا بإقامتها؛ فقد بُني الإسلام على خمسة أركان معروفة، وليس من بينها الاعتقاد في وجوب تكوين دولة إسلامية. وقد يوجد المسلم في أرض لا ينتمي شعبها ولا حكومتها للإسلام، وهو مع ذلك مسلم صحيح الإسلام ما دام يمارس شعائر دينه ويلتزم بعباداته. كل ما تعنيه العبارة السابقة - إذن - هو أن المسلمين إذا كانت لهم

(١) د. محمد أحمد خلف الله: «مصر بين الدولة الدينية والمدنية» (الدار المصرية للنشر والتوزيع)، ص ٢٧. (يشتمل هذا الكتاب على النص الكامل لمناظرة معرض القاهرة الدولي للكتاب في يناير ١٩٩٢م حول الدولة الدينية والمدنية).

(٢) الخلافة لسعيد العشماوي، ص ٨٩.

(٣) من الكلمات الدالة هنا ما يقوله (مراد هوفمان) في سياق حديثه عن الدولة في الإسلام: «أما أن الإسلام دين ودولة فحقيقة يثبتها الإسلام، وإن لم تكن هذه الصيغة قد وردت في القرآن حرفيًا، لكن القرآن يصور المسلم مخلوقًا ملتزمًا مبادئ خلقية دون تقييد، بحيث ينبغي له أن يكون مواطنًا حرًا، وينبغي عليه في الوقت نفسه أن يصدر في أقواله وأفعاله عن إيمان بالله فيكون الله سبحانه محور حياته الرئيس أولا وآخرًا. وبهذا يملأ الإسلام حياة المسلم أو يحتويها بكافة جوانبها». الإسلام كبديل، ص ١٣٨.

السيادة على أرضهم وجب عليهم إقامة حكومة تدير شئونهم في توافق واتساق مع المبادئ العريضة للإسلام. فليس من المقبول أن تسير حكومة الشعب المسلم في اتجاه معاكس للإسلام رافعةً شعار الفصل بين الدين والدولة؛ لأنه لا فصل بين الدين والدولة بهذا المفهوم، مع الموافقة التامة على أن الرسول ما جاء ليقيم ملكًا وينشئ دولة(١).

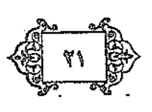
قد ينزعج البعض من فكرة الربط بين الدين والدولة في الإسلام فيدمَغون الحكومة الإسلامية بأنها حكومة ثيوقراطية، أي حكومة رجال الدين، وأحيانًا يصفونها بأنها حكومة دينية، أي تدبر أمر دولة دينية (في مقابل الدولة المدنية).

وسوف نتكلم في مكان آخر عن الفرق الشاسع بين مفهوم الثيوقراطية ومفهوم الحكم في الإسلام(٢). ولكن الذي نود تأكيده في هذا السياق أن الدولة بمفهومها الإسلاميّ الصحيح هي أبعد ما تكون عن الجمود، والحكومة فيها تستلهم مبادئ الإسلام الأساسية غير المتغيرة، وهي قد قامت باختيار المجتمع المسلم، ومن حق هذا المجتمع أن يسحب منها الثقة ويسقطها في حالة انحرافها عن مسارها الصحيح.

وهكذا لا تتعدى فكرة الربط بين الدين والدولة مفهوم أن يسير الحكم في ضوء المبادئ الأساسية الراسخة للإسلام ثم يتمتع نظام الحكم بعد ذلك بخاصية التطور والتكيف مع الظروف المحيطة. ولهذا نجد أنفسنا على اتفاق تام مع ما يقرره المفكر الإسلامي «محمد أسد» بهذا الصدد إذ يقول: «يمكننا أن نقرر باطمئنان أنه

(١) يلاحظ الدكتور السنهوري - بحق - أن الشيخ علي عبد الرازق ومن نهج نهجه يستخدمون مصطلح «الدولة» ومصطلح «الدين» بالمفهوم الأوروبي الحديث. فالدولة هي مجموع السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد وعلاقته بربه وعباداته؛ ومن هنا يرون أن النبي ﷺ لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في عصرنا. ولكن فاتهم أن فكرتي الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح في عصر الرسول ﷺ لأن النظم السياسية كانت تقوم غالبًا على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية. انظر: فقه الخلافة وتطورها، ص ٨٠-٨١.

(٢) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.



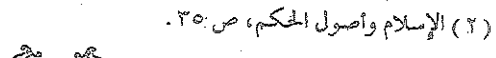
لا يوجد شكل واحد للدولة الإسلامية، بل إن هناك أشكالاً كثيرة، وإن على المسلمين في كل زمن أن يكتشفوا الشكل الذي يلائم ويحقق حاجاتهم شريطةَ أن يكون الشكل والنظام اللذان يقع عليهما الاختيار متفقين تمامًا مع الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بتنظيم حياة المجتمع»(١). ولكننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة ما يذكره الشيخ علي عبد الرازق من أن إقامة الشعائر الدينية في الإسلام، وصلاح الرعية، يتوقفان على الحكومة، «في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية»(٢)، إذ كيف يمكننا أن نتصور صلاحًا لحال الرعية أو إقامة لشعائر الإسلام على يد حكومة بلشفية مثلاً – كحكومات الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق – لا همّ لها إلا نسف الإسلام من قواعده؟!.

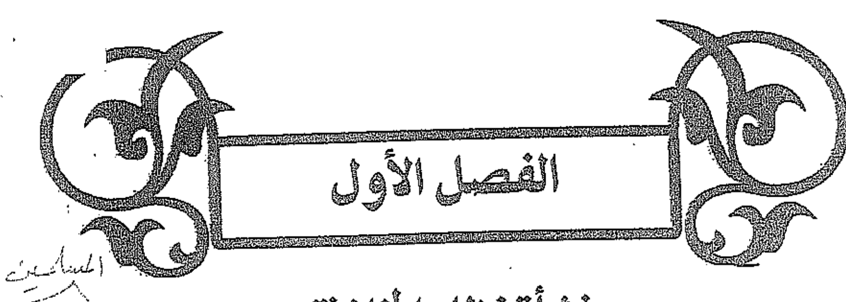
بعد أن ناقشنا في هذا التمهيد قضية ارتباط الإسلام بالسياسة نرى من الضروري أن نبدأ في تناول أهم جوانب النظام السياسي في الإسلام محاولين قدر ما أمكن أن نربط بين النظرية والتطبيق. وطبيعي أن تكون قضية الخلافة أو الحكم في الإسلام هي الموضوع الذي سيحظى باهتمامنا الأساسي.



(١) منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي (دار العلم للملايين ببيروت: ١٩٦٤م)، ص ٨٩.

(٢) الإسلام وأصول الحكم، ص ٣٥.





نشأة نظام الخلافة

نحاول في هذا الفصل أن نناقش – باختصار وتركيز – النقاط التالية:

١– هل أوصى الرسول ﷺ لأحد من بعده بالخلافة؟

٢– اجتماع السقيفة: ملابساته ونتائجه.

٣– هل اصطبغت نشأة الخلافة بأعمال العنف؟

فلنبدأ بمناقشة أولى هذه النقاط:

١- هل أوصى الرسول ﷺ لأحد من بعده بالخلافة؟

يذهب جمهور المسلمين إلى أن الرسول ﷺ توفي دون أن يوصي لأحد من بعده بولاية أمر المسلمين. ولكن الشيعة لا يعترفون بذلك، بل يذهبون إلى أن الرسول أوصى لعلي بن أبي طالب من بعده بالإمامة. ويختلف الشيعة أنفسهم حول شكل هذه الوصية؛ فيذهب الإمامية منهم إلى أن هذه الوصية كانت بالنص الجلي؛ أي بتحديد اسم «عليٍّ» بالنص المباشر الذي لا يدع مجالاً لشبهة(١)، في حين يرى الزيدية أن هذه الوصية كانت بالنص الخفي، أي النص الذي يمكن أن

(١) انظر كتاب: فرق الشيعة للنوبختي والقمي، تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفني (دار الرشد بالقاهرة: ١٩٩٢م)، ص ٢٩، وانظر أيضًا: كتاب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة لابن المطهر الحلي (منشور في صدر كتاب منهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم)، ص ٧٨–٧٩.

يُستشفُ منه ما يدل على تعيينه إمامًا من غير أن يكون فيه تصريح مباشر بذلك، فهو نص دلالي[1].

ولكن دعوى «النص» هذه لا تستند إلى برهان تاريخي واحد. وما يردده أصحاب مذهب «النص الجلي» من أن الرسول ﷺ أوصي لعليٍّ وصية علمها الجميع بالضرورة لذيوعها، وهي لم تشتبه علي أحد من الصحابة، لكنهم تكاتموا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة في نفوسهم – ما يردده هؤلاء من مثل هذا القول أمر يتعذر على العقول الاقتناع به؛ فمن المستحيل أن تجمع الأمة على كتمان ما يجب إظهاره. ولو صحت هذه الدعوى لما جاز للعباس أن يقول لعلي في مرض الرسول: «اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر: إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا»[2]. ذلك أن هذا السؤال لا معنى له لو كان الرسول نصَّ على إمامة «علي» وبيَّنها للناس[3]. ثم إن الثابت أن عليًا – رضي الله عنه – لما طعنه ابن مُلْجَم قالوا له: «استخلف يا أمير المؤمنين»، فقال: «لا؛ ولكني أدعكم كما ترككم رسول الله ﷺ (يعني بغير استخلاف)، فإن يرد الله بكم خيرًا يجمعكم على خيركم كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله ﷺ»[4]. فهذا اعتراف من علي نفسه بأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينصَّ على أحد ليخلفه بعد وفاته[5].

(١) انظر مبحث الإمامة الذي عقده المفكر الزيدي قوام الدين مانكديم أحمد بن الحسين في آخر كتاب: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد (مكتبة وهبة: ١٩٦٥م)، ص ٧٦١-٧٦٦.

(٢) صحيح البخاري (طبعة دار الشعب)، ج٦، ص١٥، وأيضًا: ج٨، ص٧٤، مع اختلاف يسير في العبارة؛ وانظر حول ذلك كتاب: العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي تحقيق محب الدين الخطيب (دار الكتب السلفية بالقاهرة: ١٤٠٥هـ)، ص ١٩٤-١٩٥.

(٣) يقول الجويني في الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص٤٢٠): «إن ادعى الإمامية نصًا جليًا على عليٍّ عليه السلام في مشهد من الصحابة ومحفل عظيم فنعلم قطعًا بطلان هذه الدعوى؛ فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة، كما لم يتكتم تولية رسول الله ﷺ معاذًا اليمن... إلخ».

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية (طبعة دار الكتب العلمية ببيروت: ١٩٨٥م)، ج٨، ص١٦.

(٥) وانظر أيضًا حول ذلك: السيوطي: تاريخ الخلفاء (دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٨٨)، ص ١٩٩.

أما النص الخفي فدلالته ظنية، ومن هنا لا يصح الاعتماد عليه. ولو جاز لنا أن نعتمد عليه فإن النصوص الدلالية التي تفيد إمامة أبي بكر أقوى من تلك التي تفيد إمامة علي[1].

لا مجال للتشكيك إذن في أن الرسول ﷺ ترك مسألة ولاية الأمر من بعده دون تحديد. لكن السؤال هنا هو: ماذا كان الدافع وراء ذلك؟

يطرح توماس أرنولد تفسيرين محتملين لذلك: أولهما تدهور الحالة الصحية للرسول بصورة أثرت على طاقاته الجسمية والذهنية وجعلته لا يعير هذا الأمر اهتمامًا. وثانيهما – وهو الأكثر احتمالاً في رأي أرنولد – إدراك الرسول لقوة المشاعر القبلية العربية التي جعلت عرب الجاهلية يُخضِعون قضية تعيين زعيم القبيلة لمبدأ الانتخاب لا مبدأ الوراثة[2].

وكلا التفسيرين متهافت؛ فالمعروف أن الرسول ﷺ كان حاضر الذهن طوال فترة مرضه، قادراً على التحدث إلى من حوله، فكان يستطيع أن يتلفظ بجملة من كلمتين يحدد فيها خليفته من بعده. أما التقاليد الجاهلية فلم تكن مصدر إلهام للرسول ﷺ؛ فقد استبدل بها قيم الإسلام وتوجيهاته.

ولا يقل عن هذين التفسيرين تهافتًا ما يطرحه السير وليم موير من أن «محمداً فيما يبدو لم يُرِدْ أن يتوقع مسألة وفاته، ولهذا فإنه لم يستعد لما كان يمكن أن يحدث بعد وفاته»[3]! فكيف لم يرد الرسول ﷺ أن يتوقع مسألة وفاته وآيات القرآن لا تكف عن تكرار أنه بشر يجري عليه ما يجري على سائر البشر.

(١) يزعم سيد أمير علي – متأثراً برأي الزيدية – أن محمداً ﷺ كانت له إشارات متعددة إلى أن عليًا هو خليفته. انظر: A Short History of the Saracens, P. 21، هذا؛ وقد أفاض العلماء في مناقشة حجج الشيعة في قولهم بالنص الجلي أو الخفي وفندوها بالأدلة الدامغة. انظر على سبيل المثال: التمهيد للباقلاني (طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة)، ص ١٦٤-١٧٨؛ غياث الأمم للجويني تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (مطبعة نهضة مصر)، ص٣٠-٤٣؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ج٢٠، القسم الأول، ص ١١٢-١٩٧.

(2) Thomas W. Arnold, The Caliphate (Oxford, 1924), P. 19.

(3) William Muir, The Caliphate, its Rise, Decline and Fall (Edinburgh, 1934), P. 6.

يبقى – إذن – تبرير منطقي واحد لتصرف الرسول هذا؛ وهو أنه عليه الصلاة والسلام أراد بذلك أن يرسي مبدأ تشريعيًا أساسيًا في تنصيب الحاكم المسلم، وهو مبدأ الشورى والاختيار. فما كان أيسر على الرسول من أن يختار أبا بكر و« يريح » المسلمين من اصطراع الآراء، ولكنه أراد أن يقرر بالأسلوب العملي ذلك المبدأ النظري الجوهري وهو مبدأ الشورى عند إقامة ولي الأمر، فصار ذلك أساسًا راسخًا من أسس الفكر السياسي الإسلامي.

٢- اجتماع السقيفة: ملابساته ونتائجه:

هكذا وجد المسلمون أنفسهم عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة دون قائد يتولى أمرهم، فأصبحت مسألة اختيار خليفة الرسول ﷺ هي أولى المسائل أمامهم وأكثرها إلحاحًا، حتى أنهم بدأوا يناقشونها قبل دفنه ﷺ.

ويُروَى عن الصحابي الجليل سعيد بن زيد أن السبب الذي جعل المسلمين يقررون حسم مسألة الخلافة في نفس اليوم الذي توفي فيه الرسول ﷺ هو أنهم « كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة »[١]. لقد أدرك المسلمون أن انضواءهم تحت قيادة تجمع صفوفهم ليس أمرًا ثانويًا بل قضية مصير. لقد كانت الأخطار تحدق بالدولة الإسلامية الناشئة من كل جانب؛ فقد كان الروم والفرس يتربصون بالمسلمين الدوائر، وكانت حركة الردة قد بدأت تطل برأسها قبيل وفاة الرسول ﷺ، هذا بالإضافة إلى مكر المنافقين واليهود. فترْكُ مسألة الخلافة دون حسم من شأنه أن يُغْري أي قبيل من هؤلاء بتوجيه الضربة القاضية لهذا الكيان الإسلامي الوليد. ويعبِّر الجويني عن هذا المعنى بوضوح حين يذكر أن « أصحاب رسول الله ﷺ رأوا البدار إلى نصب الإمام حقًّا، فتركوا لسبب التشاغل به تجهيزَ رسول الله ﷺ ودفنه، مخافة أن تتغشاهم هَاجِمةُ محنة »[٢].

وهكذا عُقد اجتماع السقيفة المشهور الذي يُعَدُّ بحق واحدًا من أخطر المؤتمرات وأبعدها أثرًا في تاريخنا الإسلامي كله. ففي نفس اليوم الذي قبض فيه

(١) تاريخ الطبري، ج٣، ص ٢٠٧، والكامل لابن الأثير، ج٢، ص ٣٣١.
(٢) غياث الأمم للجويني، ص ٢٣.

الرسول عليه الصلاة والسلام اجتمعت الأنصار في المنتدى الذي يعرف باسم « سقيفة بني ساعدة »[١] في المدينة ليختاروا من بينهم من يتولى أمر المسلمين. وكان الأنصار في هذا الاجتماع تحت قيادة سعد بن عبادة زعيم الخزرج الذي حضر – رغم مرضه – ليدافع عما اعتقده حقًّا للأنصار في الخلافة، وكان هو المرشح الأول من بين الأنصار لهذا الأمر.

وقد عرف عمر بخبر السقيفة فأرسل إلى أبي بكر يعلمه بالأمر، فخرجا واصطحبا معهما أبا عبيدة، وتوجه الجميع إلى حيث اجتمعت الأنصار. ولم يحضر علي ولا العباس هذا الاجتماع، رغم أنهما ألصق المسلمين برسول الله ﷺ، نظرًا لانشغالهما في إعداد جثمانه الطاهر للدفن[٢].

ولا مجال هنا للدخول في تفاصيل ما دار في اجتماع السقيفة؛ فقد كُتب في ذلك الكثير[٣]، ولكننا نكتفي بأن نذكر أن الآراء السياسية التي طُرحت في هذا الاجتماع كانت ثلاثة: أولها يتعلق بأحقية الأنصار في الخلافة؛ وثانيها يتعلق بأحقية المهاجرين، أما ثالثها – وصاحبه الحباب بن المنذر الخزرجي[٤] – فهو رأي توفيقي يهدف إلى إرضاء الطرفين، وهو أن يكون هناك أمير مهاجري وآخر أنصاري، وهو ما عبر عنه بقوله – وهو يحرض الأنصار على ألا يذعنوا لضغط المهاجرين –: « فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير »[٥].

(١) وبنو ساعدة بطن من بطون الخزرج، وإليهم ينتمي سعد بن عبادة، وهو كبيرهم.
(٢) تاريخ الطبري، ج٣، ص ٢١١، ٢١٩.
(٣) انظر على سبيل المثال: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا، ص ٦٩ وما بعدها؛ النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٢٦ وما بعدها؛ الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية للدكتور محمد عمارة (دار الهلال، ١٩٨٣م)، ص ٩٥ وما بعدها. وانظر أيضًا:
W. Muir, op.cit., P. 2 ff; Philip Hitti, History of the Arabs (London, 1970), P. 140.
(٤) هو الحباب بن المنذر بن الجموح بن زيد بن حرام الأنصاري الخزرجي، شهد بدرًا وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة، وكان يقال له « ذو الرأي » لقول الرسول له يوم بدر: « قد أشرت بالرأي »، وذلك حين قدَّم مشورته للرسول ﷺ بخصوص الموقع الذي ينزل فيه. وتوفي في خلافة عمر بن الخطاب. انظر ترجمته في: أُسْد الغابة لابن الأثير (دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠م)، ج١، ص ٤٣٦.
(٥) تاريخ الطبري، ج٣، ص ٢٢٠.

ولا نستطيع أن نوافق على ما يزعمه المفكر الهندي محمد حميد الله من أن هناك رأيًا آخر طرح حينذاك – بالإضافة إلى ما سبق عرضه – وهو أن تكون الخلافة وراثية[1]. ونحن لا ننكر أن بعض مصادرنا تذكر أن عليًا – رضي الله عنه – كان يرى له حقًا في الخلافة وأنه امتنع عن بيعة أبي بكر مدة يختلف المؤرخون في تحديدها، ولكننا لا نجد في مصادرنا ما يقنعنا أن عليًا وأنصاره في هذا الصدر المبكر – كالعباس والمقداد وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري[2] – بنوا هذا الحق على مبدأ الوراثة. ولو كان مبدأ الوراثة هو المحك في ادعاء هذا الحق لكان العباس أولى أن يتطلع إليها؛ فهو عم الرسول لا ابن عمه. إن عليًا كان له رصيده الذي لا ينكر من السبق إلى الإسلام والجهاد في سبيله؛ ولا شك أنه استمد بعض هذا الرصيد من عميق صلته بالرسول ﷺ، المستمدة في جزء منها من القرابة، وليس للوراثة دورٌ في هذا.

وقد بنى الأنصار دعواهم في أحقيتهم بالخلافة – كما عبر عن ذلك سعد بن عبادة في خطابه – على نصرتهم لرسول الله ﷺ وإعزازهم لدينه[3]. أو يمكن القول – بعبارة أخرى – إن الأنصار كانوا يرون أنهم أصحاب الفضل الأكبر في تكوين الدولة الإسلامية بالمدينة، ومن هنا فإنهم أحق الناس بقيادتها.

أما المهاجرون – كما عبر عنهم أبو بكر الصديق – فقد دافعوا عن وجهة نظرهم بأنهم أسبق الناس إسلامًا، وهم أولياء الرسول وعشيرته. ولكن أبا بكر أقرّ في الوقت نفسه بفضل الأنصار ومكانتهم، وأكد لهم أنهم لن يُفتاتوا بمشورة ولن تقضى دونهم الأمور، ثم أضاف قائلاً: «فنحن الأمراء وأنتم الوزراء»[4].

(1) Muhammad Hamidullah, The Muslim Conduct of State (Lahore, 1953), P. 76.

(٢) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٢٨-٢٩.

(٣) انظر نص خطاب سعد بن عبادة في تاريخ الطبري، ج٣، ص٢١٨. ولمزيد من التفصيل حول موقف سعد بن عبادة والحباب بن المنذر وبيعة السقيفة ارجع إلى: الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة (طبعة الحلبي)، ج١، ص١٢-١٨.

(٤) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٢٠.

والجدير بالملاحظة ما نقرؤه في العديد من مصادرنا من أن أبا بكر أثار قضية القرشية حين دافع عن أحقية المهاجرين بالخلافة؛ فقد قال لسعد بن عبادة: «ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر؛ فبرُّ الناس تبعٌ لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»[1]. وسوف نتكلم عن هذه القضية بقدر من التفصيل عندما نناقش شروط الإمامة عند علماء أهل السنة[2].

بقي رأي الحباب بن المنذر القائل بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير، وهو رأي لم يلق استحسانًا من أحد لأنه ينسف مبدأ أساسيًا من مبادئ الإسلام وهو مبدأ وحدة الأمة. بل إن سعد بن عبادة نفسه حين سمع هذه الكلمة قال: «هذا أول الوهن!»[3]. وإدراكًا من عمر لخطورة هذا الشعار الذي رفعه الحباب صاح في وجهه: «هيهات! لا يجتمع اثنان في قَرَن!»[4]. ولكن الحباب أمعن في تشدده، بل زاد فلوّح بالتهديد وهو يقول موجهًا حديثه إلى الأنصار على مسمع من عمر: «إنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أنا جُذَيْلها المحكَّك وعُذَيقها المرجَّب. أما والله لئن شئتم لنعيدنها جَذَعة!»[5]. فقال عمر: «إذن يقتلك الله!»، فقال الحباب: «بل إياك يقتل!». وقد وصلت الأمور بهذا إلى النقطة الحرجة، فحاول أبو عبيدة إنقاذ الموقف بكلمة عميقة الدلالة

(١) المصدر السابق، ص٢٠٣. وانظر أيضًا: الأحكام السلطانية للماوردي، ص٦، والبداية والنهاية لابن كثير، ج٥، ص٢١٧.

(٢) انظر ما يلي: ص٨٢ – ٨٧.

(٣) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢١٩.

(٤) المصدر السابق، ص٢٢٠. والقَرَن بالتحريك الحبْل، ومنه حديث ابن عباس: «الحياء والإيمان في قَرَن» أي مجموعان في حبل. انظر لسان العرب لابن منظور، مادة قرن.

(٥) الجُذَيل تصغير جِذْل وهو عود يُنصب للإبل الجربى. وقيل إنه عَنَى بالجذيل هنا الأصل من الشجرة تحتك به الإبل فتشتفي به؛ أي قد جربتني الأمور ولي رأي وعلم يُشْتفى بهما كما تشتفى هذه الإبل الجَرْبى بهذا الجِذْل، وصغره على جهة المدح. والعُذَيق تصغير عَذْق وهو النخلة، وهو تصغير تعظيم، والنخلة المُرَجَّبة أي المسنودة بدعامة لكثرة ثمرها حتى تمنع من السقوط. ويريد أن يقول: إن لي عشيرة تعضدني وتمنعني وترفدني. وجَذَعة أي جديدة. وإذا أطفئت حرب بين قوم قال بعضهم: إن شئتم أعدناها جذعة، أي أول ما يبتدأ فيها. راجع مواد: «جذل» و«عذق» و«رجب» و«جذع» في لسان العرب لابن منظور.

وجهها للأنصار حيث قال: «يا معشر الأنصار، إنكم أول من نصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدّل وغيّر!»(١)

وهنا وقف واحد من كبار الأنصار، وهو بشير بن سعد(٢) (أبو النعمان بن بشير) فوجه إلى الأنصار حديثًا حثهم فيه على الاعتراف بأحقية المهاجرين بالخلافة والإذعان لهم في هذا الأمر. وقد قال في آخر حديثه وهو يوضح مكانة المهاجرين من رسول الله ﷺ: «وايْمُ الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم». ويبدو أن كلمة «بشير» كان لها تأثيرها المنشود لدى جمهور الأنصار، فاتجه هؤلاء في جملتهم إلى الرضا بإمارة المهاجرين، ولهذا لم تعُد القضية حينئذ قضية صراع بين المهاجرين والأنصار، بل أصبحت تدور حول اختيار من يرضاه المسلمون إماماً من بين المهاجرين، فقال أبو بكر: «هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيّهما شئتم فبايعوا». فقالا: «والله لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك؟ ابسط يدك نبايعك». ثم توجها إليه ليبايعاه، ولكن بشير بن سعد سبقهما إليه فبايعه، ثم أقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر.

وتعرف بيعة السقيفة هذه بـ«بيعة الخاصة» (أو يمكننا أن نسميها بيعة أهل الحل والعقد)، وهي التي تمت في نفس اليوم الذي توفي فيه رسول الله ﷺ (١٢ من ربيع الأول سنة ١١هـ). والمعروف أن سعد بن عبادة تخلف عن هذه البيعة واستمر على موقفه الرافض حتى وفاة أبي بكر.

وفي اليوم التالي لبيعة السقيفة (أو بيعة الخاصة) جلس أبو بكر في المسجد فتلقى بيعة العامة، وقد تخلف عن هذه البيعة أيضاً عدد من الصحابة(٣).

* * *

(١) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٢١.

(٢) بشير بن سعد بن ثعلبة من كبار الخزرج، بدْري عَقَبيّ، استشهد يوم عين التمر. وابنه النعمان أول مولود ولد في الأنصار بعد الهجرة. راجع: جمهرة أنساب العرب لابن حزم، ص ٣٦٤.

(٣) ينكر الباقلاني في كتاب «التمهيد» ص١٨٨ تخلُّفَ عليٍّ والزبير والعباس عن بيعة أبي بكر.

فهذا هو حديث السقيفة باختصار. وقد ترتب على هذا المؤتمر الخطير في التاريخ الإسلامي عدد من النتائج البارزة يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: لا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن أولى هذه النتائج وأكثرها بروزاً هو قيام نظام الخلافة ذاته، ذلك النظام الذي استمر - بشكل أو بآخر - منذ خلافة أبي بكر في الربع الثاني من القرن السابع الميلادي إلى سقوط الخلافة العثمانية في أواخر الربع الأول من القرن العشرين.

ثانياً: لا شك أن هذا المؤتمر أكد - بصورة عملية - ضرورة التزام مبدأ الشورى في تعيين الحاكم المسلم. صحيح أن مبدأ الشورى يُعَدّ من المبادئ الأساسية التي أرساها القرآن والسنة، ولكن المسلمين لم تتح لهم فرصة عملية لتطبيق هذا المبدأ في مجال من أهم مجالاته - وهو تنصيب الحاكم المسلم - قبل عقد هذا المؤتمر. وقد نجح المسلمون في تطبيقه نجاحاً مؤكداً.

ثالثاً: قد لا تكون مبالغين إذا قلنا إن هذا المؤتمر وما أسفر عنه من نجاح في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين كان وراء تحقيق نتيجة أخرى باهرة وهي صيانة الدولة الإسلامية الناشئة من كل الأخطار التي كانت تحيط بها وتهدد صميم وجودها. وقد كانت هذه الأخطار - كما أشرنا - تتمثل في حركة الردة، وتربّص الفرس والروم بالمسلمين، ومكر المنافقين واليهود. ولو أن المسلمين لم تتهيأ لهم الفرصة لعقد مؤتمر كهذا يحسمون فيه مسألة الخلافة بأسلوب الشورى والاختيار الحر لتمزقت كلمتهم ولانهارت دولتهم أمام تلك القوى المتربصة بهم. ولا شك أن ما أسفر عنه هذا المؤتمر من اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين كان خير معين للأمة على مواجهة هذه التحديات والتغلب عليها. وإن الجهد المعجز الذي بذله أبو بكر في هذا السبيل لا يخفى عن كل ذي نظر، وهو ما حدا بالسير وليم موير أن يقول إنه رغم قصر حكم أبي بكر «فإن الإسلام لا يدين لأحد، بعد محمد نفسه، بقدر ما يدين له»(١).

* * *

(1) Sir William Muir, The Caliphate, P. 81.

بعد أن ناقشنا ما يتصل بقضية عدم تعيين الرسول ﷺ لمن يخلفه، وقضية اجتماع السقيفة وما أحاط به من ملابسات وما ترتب عليه من نتائج نأتي الآن لمناقشة النقطة الثالثة والأخيرة في هذا الفصل، وهي المتعلقة بهذا السؤال:

٣- هل اصطبغت نشأة الخلافة بأعمال العنف؟

لاحظنا عند حديثنا عن اجتماع السقيفة أن مناقشات المجتمعين بدأت تأخذ طابع الحدة والانفعال بعد أن طرح الحباب بن المنذر نظريته القائلة بأن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير. ونتيجة لذلك احتد عمر على الحباب فلم يكن الحباب في رده أقل حدة. ولعل أمثال هذه المناقشات الحادة التي شهدها اجتماع السقيفة هي التي حدت ببعض الكتاب المعاصرين إلى الزعم بأن «كلا من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يختزله ويصفيه ويقتطعه، وكانت وفاة النبي مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه»(١). وهكذا – طبقًا لهذا الرأي – نشأت الخلافة «في ظروف يرى فيها كل من الأنصار.. والمهاجرين.. أن الطرف الآخر يريد تصفيته تمامًا واجتثاث شأفته نهائيًا، فسعى كل إلى الإمارة كي ما يحمي كيانه ويصون وجوده ويمنع غيره من اختزاله»(٢). فالخلافة إذن – كما يرى صاحب هذا الرأي – «حُسِمَتْ نهائيًا بأعمال العنف»، وذلك حين ظهر الانشقاق في صفوف الأنصار من الأوس والخزرج «مما شجع المهاجرين على الالتجاء إلى العنف والنزوع إلى العدوان»(٣).

يمكننا أن نبلور الرد على هذا الرأي في النقاط الآتية:

أولاً: إن احتدام الجدل في أي مجتمع ديمقراطي حول أي قضية من القضايا التي تمس مصير الأمة لا يعني على الإطلاق أن كل طرف يريد تصفية الآخر بل يعني – ببساطة – أن كل طرف يدافع عما يراه مصلحة للأمة حتى لو ارتفعت النبرة وتعالت حدة الخطاب. لقد تحدث أبو بكر عن فضل الأنصار – كما ذكرنا –

(١) الخلافة الإسلامية لمحمد سعيد العشماوي، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٢، ١٠٣، وانظر أيضًا ص ١١٤ من نفس المرجع.

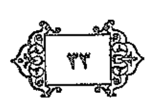
وأكد لهم أنهم لن يُفْتاتوا بمشورة ولن تُقْضَى دونهم الأمور، وهذه ليست لهجة من يريد أن يجتث شأفة الآخر نهائيًا.

ثانيًا: إن المعروف أن الذين حضروا اجتماع السقيفة من المهاجرين كانوا ثلاثة نفر، هم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة(١). فكيف يتسنى لهؤلاء الثلاثة أن يلجأوا إلى العنف وينزعوا إلى العدوان أمام هذا الحشد الكبير من جمهور الأنصار؟ إنه لو جاز لنا أن نتصور حدوث عنف في هذا الاجتماع لكان الأقرب إلى المنطق أن يكون مصدره الأنصار لا المهاجرين؛ فقد كانوا قادرين – بحكم كثرتهم العددية وتمشيًا مع منطق العنف – أن يفرضوا وجهة نظرهم. ومن هنا يمكننا أن نقول باطمئنان إن الحوار والإقناع كانا هما الفيصل في حسم الخلاف بين المتنازعين.

ثالثًا: إن الحدة التي بدرت من عمر كانت رد فعل لتشدد سعد بن عبادة والحباب بن المنذر. وقد رأينا نبرة التهديد التي لوح بها الأخير حين قال: «أما والله لئن شئتم لنعيدنها جَذَعة». والحق أن حدة عمر كان لها ما يبررها؛ فحين تجرأ الحباب على أن يقترح ما رآه حسمًا للنزاع وهو أن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين أمير أدرك عمر أن هذا الاقتراح من الناحية العملية يؤدي إلى الفرقة والانقسام وتمزيق وحدة الدولة الإسلامية الناشئة في وقت هي أحوج ما تكون فيه إلى اجتماع الكلمة وتماسك البنيان أمام التهديد الداخلي من المرتدين، والخارجي من الفرس والروم. ولم يكن موقف عمر إلا انعكاسًا للحديث الشريف: «من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنًا من كان»(٢). ولعلنا نتذكر أن موقف الحباب كان من الشطط بحيث دفع أبا عبيدة – مع كل ما يتحلى به من حلم وسكينة – إلى أن يقول: «يا معشر الأنصار؛ إنكم أول من نصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدل وغيَّر». وقد أشرنا إلى أن سعد بن عبادة نفسه، وهو زعيم الأنصار، علق على رأي الحباب بقوله: «هذا أول الوهن».

(١) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢١٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة.



رابعًا: إن الثابت تاريخيًا أن الأنصار، بعد اجتماع السقيفة العاصف وبيعة أبي بكر، كانوا – كسابق عهدهم – جنودًا مخلصين في خدمة دعوة الإسلام ودولته، ولم يعرف عنهم قط أنهم كادوا للمهاجرين أو خذلوهم. أما المهاجرون فما أساءوا إلى الأنصار ولا غمطوا لهم حقًا ولا أنكروا لهم فضلاً. وإن عمر الذي يتهم بالحدة في اجتماع السقيفة لم يكن موقفه من الأنصار قبل هذا الاجتماع أو بعده موقف البغض أو العداوة. بل إنه يؤثر عنه أنه قال في آخر وصية له عندما طعنه أبو لؤلؤة، وكانت هذه الوصية موجهة للخليفة من بعده: «وأوصيه بالأنصار خيراً، الذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم، أن يُقْبَل من محسنهم، وأن يُعْفَى عن مسيئهم»(١).

اتضح إذن أن الرأي القائل بأن الخلافة الإسلامية اصطبغت في نشأتها بأعمال العنف وأن كل طرف كان يريد تصفية الطرف الآخر واجتثاث شأفته نهائيًا – رأي لا يستند إلى منطق مقنع ولا تاريخ صحيح.

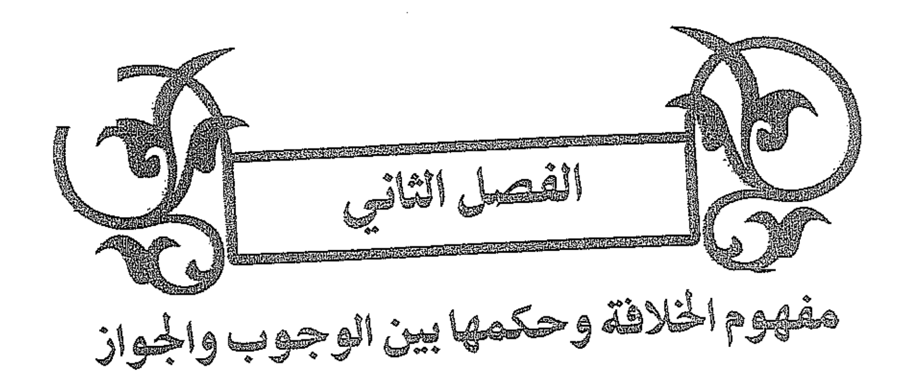
* * *

وبعد؛ فقد تبين لنا كيف أن المسلمين نجحوا في اجتياز أدق امتحان تعرضوا له بعد وفاة الرسول ﷺ؛ فقد ألقى بهم الرسول ﷺ في خضم تجربة عملية كانوا يواجهونها لأول مرة، ولم يكن عتادهم في مواجهتها إلا القيم الأساسية التي

(١) صحيح البخاري، ج٥، ص٢١. أما ما يروى من أن عمر قال عن الأنصار في اجتماع السقيفة: إنهم «يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا أمرنا» (تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٠٥) فإن ذلك لا يسوّغ لنا إلغاء تاريخ طويل من التآخي والمودة والتناصر الكامل بين المهاجرين والأنصار، سواء قبل اجتماع السقيفة أو بعده. فمن الخطر إذن أن نستخدم هذه العبارة التي قيلت في موقف له طبيعته الخاصة لنقفز عن طريقها إلى تلك النتيجة المذهلة وهي أن كلاً من المهاجرين والأنصار كان يريد تصفية الآخر من الوجهة العملية. وقد كان عمر والمهاجرون في دفاعهم عن أولوية المهاجرين بالخلافة ينطلقون من حرصهم الكامل على وحدة الأمة لا على عرض الدنيا. ويعكس ذلك ما قاله عمر للأنصار: «والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم». تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٠.

غرسها فيهم الإسلام. لقد ناقش المؤتمرون القضية المطروحة بأسلوب لا يتفوق عليه ما نراه في أي مؤتمر سياسي يعقد في أرقى مجتمع حر في عالمنا هذا المتطور؛ فطُرحتْ نظريات واصطرعتْ آراء، ثم جمع الله المسلمين على خيرهم وهو أبو بكر، فكان ذلك بداية لقيام نظام الخلافة في الإسلام. فمن حقنا الآن أن نتعرف على مفهوم تلك الخلافة وعلى حكمها.





الفصل الثاني

مفهوم الخلافة وحكمها بين الوجوب والجواز

نستهل هذا الفصل بملاحظة أساسية وهي أننا حين نتكلم عن الخلافة هنا فإننا نعني بها الحكم في الإسلام بصفة عامة مهما كانت تسمية هذا الحكم: خلافة أو إمامة أو إمارة أو رئاسة... إلخ. فمصطلح «الخلافة» لا يعني أكثر من مدلوله التاريخي، ولا ينطوي على قداسة ذاتية ما دام مفهومه واضحاً ومحدداً في الأذهان.

فما هو مفهوم الخلافة؟

وهل إقامتها أمر واجب من وجهة النظر الإسلامية أو أنه يدخل في دائرة أخرى غير دائرة الوجوب؟

مفهوم الخلافة:

يتحدث الإمام الماوردي عن الإمامة - وهو يقصد بها الخلافة - فيقول: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١).

ويقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في سياسة الدين والدنيا»(٢).

---

(١) الأحكام السلطانية، ص٥.

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، ص٢٢.

ويقول ابن خلدون: «الخلافة هي حَمْل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[١].

إن المتتبع لتعاريف الخلافة (أو الإمامة) في مصادرنا على تنوعها – كما يتضح من الأمثلة المشار إليها الآن – يلاحظ أنها جميعًا تشترك في إبراز أمرين:

أولهما: أن الخلافة لها جانب ديني يتمثل في مسئولية الخليفة أو الحاكم المسلم عن رعاية شئون الدين وصونه من كل ما يهدده داخليًا وخارجيًا وتمكين المسلمين من ممارسة كافة شعائره دون شعور بالخوف أو تعرض للأذى أو الاضطهاد.

والثاني: إدارة شئون الرعية بما يحقق مصالحهم الدنيوية في ضوء المفاهيم الدينية الأساسية[٢].

ثم إننا يجب أن نشير هنا – من خلال هذه التعاريف – إلى أن نظام الحكم في الإسلام لا يعرف الفصل الحاد بين ما هو دين وما هو دنيا؛ فقد قدم الإسلام – كما يقول مراد هوفمان – «نظام الدمج المتساوق نموذجًا تَمّحي فيه الفواصل بين الدين والدولة»[٣]. وقد وضح ابن خلدون وجهة النظر الإسلامية في ذلك حين ذكر – في الاقتباس السابق – أن «أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة». فلا يوجد – من المنظور الإسلامي – أمر دنيوي خالص لأن ما يبدو كذلك من حيث الظاهر هو خاضع لمعايير إسلامية مؤكدة.

---

(١) المقدمة، ص١٩١.

(٢) في ضوء هذا نتردد في قبول ما يزعمه روزنتال من أن الخلافة لها أصل إلهي في القرآن الكريم. وهو يشير خطأً إلى الآية رقم ٢٨ من سورة البقرة، والصحيح أنها رقم ٣٠: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ... ﴿٣٠﴾﴾. والواضح أن الخلافة في الآية تشير إلى خلافة الإنسان لله على الأرض، وهي مختلفة عن الخلافة بمفهومها الاصطلاحي. انظر:
Rosenthal, Palitical Thought in Medieval Islam (Cambridge, 1968).

(٣) الإسلام كبديل، ص ١٣٧.

ويرى الدكتور السنهوري أن إحدى الخصائص التي تميز حكومة الخلافة عن غيرها من نظم الحكم أنها تقوم على وحدة العالم الإسلامي[١]. ومع أن التعاريف السابقة لا تنص على هذه الخصيصة بوضوح فإن لنا أن نستنتج أنها تستند إلى حقيقة تاريخية ثابتة وهي أن الرسول ﷺ كانت تدين لحكمه أمة الإسلام بأسرها كما عرفها عصره. ولما كانت الخلافة نيابة عن الرسول ﷺ فليس من المتصور أن يتعدد خلفاء الرسول ﷺ وتتعدد مناطق نفوذهم، وإلا فقدت النيابة معنى مهمًا من معانيها. وسوف نعود إلى هذه النقطة بقدر من التفصيل حين نتكلم عن الخلافة ومبدأ الوحدة الإسلامية[٢].

وقبل أن ننهي حديثنا عن مفهوم الخلافة الإسلامية الصحيحة ينبغي أن نشير إلى المقارنة التي عقدها ابن خلدون بين هذا المفهوم وبين نوعين آخرين من الحكم استكمالاً لجوانب الصورة. أما أولهما فهو ما يسميه «الملك الطبيعي» ويعرِّفه بأنه «حَمْل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»؛ أي أنه الحكم الديكتاتوري الذي ينفِّذ فيه الحاكم أهواءه مهما تصادمت مع مصالح المحكومين. وأما الثاني فيسميه ابن خلدون «الملك السياسي» ويعرِّفه بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»[٣]. وهذا النوع من الحكم هو أقرب ما يكون إلى الحكم الديمقراطي بالمفهوم الحديث، وهو الحكم الذي يقيس مصالح المحكومين بمقياس دنيوي دون أن يكون للجانب الديني مكان ملموس في مفهومه، فهو – إذن – عَلْماني الصبغة. أما الحكم الإسلامي أو الخلافة فإنها تقوم على رعاية مصالح المحكومين ولكنها تنظر إلى هذه المصالح من جانبها الديني والدنيوي في آن معًا.

إذا كان هذا هو مفهوم الخلافة في الإسلام فما حكمها؟ هل تلزم إقامتها أو لا تلزم؟

---

(١) فقه الخلافة وتطورها، ص٦٦.

(٢) انظر ما يلي، ص١٤٤ وما بعدها.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ١٩١.



الخلافة - أو الحكم - بين الوجوب والجواز

إن الاتجاه السائد في الفكر السياسي الإسلامي هو أن إقامة الخلافة – أو الحكم – في الإسلام أمر واجب، وهو يندرج تحت ما يسمى «فروض الكفاية»؛ أي ما يجب على الأمة في مجموعها أن تقوم به، فإن قام بها البعض سقطت هذه الفروض عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم الجميع. وهذا هو ما يقابل «فروض الأعيان» التي يُسأل فيها كل شخص مسئولية عينية، أي ذاتية، عن القيام بها كالصلاة والصوم مثلاً.

ولا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أن فروض الكفايات أقل منزلة من فروض الأعيان، بل إنها قد تكون أخطر منها في بعض الحالات. وللجويني رأي يستحق الاقتباس هنا حيث يقول: «الذي أراه أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان؛ فإن ما تعيَّن على المتعبِّد المكلَّف، لو تركه، ... اختص المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب. ولو فُرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات؛ فالقائم به كافٍ نفسَه وكافة المخاطبين الحرجَ العقاب، وآملٌ أفضل الثواب»(١).

وهناك اتجاه آخر أقل أهمية وتأثيراً يرى أن إقامة الخلافة أو الحكم أمر جائز؛ أي لا يتحتم على مجموع الأمة القيام به. فلنناقش الآن هذين الاتجاهين:

أولاً: مذهب وجوب الخلافة أو الحكم:

يندرج تحت القائلين بمذهب وجوب الخلافة فريقان هما: جمهور المسلمين، والشيعة، ولكن مفهوم الوجوب عند كل فريق يختلف عنه عند الآخر. وتوضيح ذلك على النحو التالي:

(١) غياث الأمم، ص ٣٥٨-٣٥٩.

١ - مذهب الوجوب عند جمهور المسلمين:

يقف على رأس أنصار هذا المذهب أهل السنة والمرجئة جميعًا، ويشترك معهم في ذلك جمهور المعتزلة والخوارج. وخلاصة رأي هؤلاء أن الخلافة واجبة عن طريق الشرع، وأساس وجوبها هو أصل الإجماع؛ والإجماع – كما هو معروف – مصدر من مصادر التشريع في الإسلام(١). يقول ابن خلدون: «ثم إنّ نَصْبَ الإمام واجب قد عُرِف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر – رضي الله عنه – وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعًا دالاً على وجوب نصب الإمام»(٢).

ويذكر القاضي عبد الجبار – المفكر المعتزلي المشهور – ما يؤكد هذا الاتجاه عند أهل السنة، وذلك حين يقرر أن الإمام – أي الحاكم – «إنما يراد لأمور سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها»؛ وتلك أمور لا مدخل للعقل فيها، وهي في ذات الوقت واجبة، ولا طريق إلى إجرائها إلا بإقامة الإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب(٣).

ويتحدث القاضي عبد الجبار أيضًا عن الإجماع باعتباره مؤكدًا لمذهب وجوب الخلافة عن طريق الشرع. فهو قد ذكر اجتماع الصحابة في السقيفة عقب وفاة الرسول ﷺ وما أسفر عنه اجتماعهم من اختيار أبي بكر إمامًا للمسلمين، وبعد ذلك تم العقد لعمر ثم عثمان ثم علي. و«التشدُّد في ذلك على الوجوه التي جرت منهم حالاً بعد حال لا يكون إلا في الواجب الذي لا بد منه»(٤). ثم يضيف القاضي عبد الجبار أن «مما يبين صحة الإجماع في ذلك أن كل من خالف

(١) حول حجية الإجماع ارجع إلى كتاب: غياث الأمم للجويني، ص٤٤-٥٤؛ وانظر أيضًا كتاب: أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة (دار الفكر العربي)، ص١٨٩-١٩١.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص١٩١. وارجع أيضًا إلى: غياث الأمم للجويني، ص٢٣-٢٤.
(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، ج٢، القسم الأول، ص٣٩، ٤٧.
(٤) المصدر السابق، ص٤٧.

فيه لا يُعَدُّ في الإجماع»، وهم بعض الخوارج وقليل غيرهم ممن لا يعدون في الإجماع[١].

هكذا يتبين لنا أن مذهب وجوب الخلافة عن طريق الشرع – وهو مذهب جمهور المسلمين – يعتمد في أساسه على أصل الإجماع؛ والإجماع مصدر أساسي من مصادر التشريع في الإسلام.

ب- مذهب الوجوب عند الشيعة:

يرى الشيعة أن الإمامة – وهم يقصدون الخلافة – واجبة على الله لا على الأمة عن طريق العقل لا الشرع. ولكي نفهم جذور مذهب الشيعة لا بد أن نبين طبيعة نظرتهم إلى الإمامة ذاتها. فالمقرر أن نظرة الشيعة إلى الإمامة تختلف عن نظرة الفرق الأخرى إليها؛ ذلك أن الشيعة يرون أن الإمامة ركن من أركان الإيمان لا يقبل اختلاف وجهات النظر[٢]، ولهذا أدرجوا مباحثها ضمن مباحث علم الكلام. أما غير الشيعة من الفرق الإسلامية فإنهم أعطوا نظرية الإمامة ما تستحقه من اهتمام، لكنهم جعلوها قضية مصلحية دنيوية وليست أصلاً من أصول الإسلام، فهي تدخل – إذن – في علم الفروع، وهو الفقه، لا علم الأصول، وهو الكلام.

هذه النظرة الخاصة إلى الإمامة عند الشيعة جعلتهم يعتبرونها لطفًا من الله بعباده ورحمة بهم، وجعلتهم يخلعون على الإمام – أي الحاكم – صفات لم يخلعها عليه غيرهم من الفرق الإسلامية؛ فالإمام عندهم قد خصه الله بعلم لم يخص به غَيْرَهُ من الناس، وهو فوق مستوى الخطأ.. أو يمكن أن نقول باختصار: إنهم خلعوا عليه نوعًا من القداسة؛ ومن هنا جاءت نظرية عصمة الأئمة. ولما كان الإمام يتمتع بكل هذه الصفات غير البشرية فقد أصبح اختياره من وجهة نظرهم لا يختص به البشر بل يختص به الله سبحانه. ومن هذا المنطلق يرى الشيعة أن الإمامة

(١) المصدر السابق، ص٤٧-٤٨.

(٢) وأركان الإيمان عند الشيعة أربعة هي التوحيد والعدل والنبوة والإمامة. انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (مكتبة دار العروبة بالقاهرة)، ج١، ص٦٥.

واجبة على الله سبحانه لا على البشر. وهكذا جاءت نظرية النص الجلي على الإمام عند الشيعة الإمامية. والشيعة – في قولهم بوجوب الإمامة على الله – يعتمدون على مبدأ معتزلي مشهور هو مبدأ: الصلاح والأصلح، حيث يتخذونه دليلاً عقليًا على هذا الوجوب؛ ذلك أنه لما كانت الإمامة من وجهة نظرهم لطفًا من الله بعباده وبيانًا للناس، وكان ذلك كله صلاحًا للعباد – والصلاح واجب على الله – فإن الإمامة واجبة عليه عقلاً[١]. لكن المعتزلة أنفسهم يرفضون هذا المنطق الذي استغلت فيه إحدى نظرياتهم. وحجتهم في هذا الرفض أن الشيعة يقيسون الإمامة على النبوة، وهو قياس مع الفارق؛ فضلاً عن أن المكلَّف يستطيع القيام بحقوق الله دون ما حاجة ضرورية لوجود الإمام الذي يمكِّنه من أداء ما كُلِّف به كما يزعم الشيعة[٢].

تعليق على المذهبين:

ليس هناك – من حيث الظاهر – تعارض بين مذهب جمهور المسلمين في وجوب الإمامة شرعًا، ومذهب الشيعة في وجوبها عقلاً. فلا تصادم بين النقل والعقل في الشريعة. ولعل هذا هو ما حدا بالعالم الشيخ عبد الوهاب خلاف أن يقول: «والنظر الصحيح ينتج أن هذين الرأيين يمكن التوفيق بينهما لأنه لا مانع أن تكون تولية الخليفة مما يقضي به العقل لحياطة القوانين وحماية الأفراد وقرره الشرع تأييداً لمقتضى العقل، فيكون العقل والشرع متوافقين على إيجاب تولية الخليفة، غير أن العقل قاض بوجود الوازع المطلق والشرع داع إلى مثل أعلى ووازع خاص يستمد سلطانه من بيعة الأمة لا من القهر»[٣]. ولكننا نقول إنه كان يمكننا أن نوافق على إمكانية التوفيق بين المذهبين لو أن الشيعة ذكروا أن الإمامة واجبة عقلاً على الأمة، ففي هذه الحالة لا نجد تعارضًا بين القائلين بوجوب الإمامة شرعًا

(١) انظر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي (الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٤م)، ص١٠٤.

(٢) للمزيد من التفاصيل ارجع إلى كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار بن أحمد، ج٢٠، القسم الأول، ص٢١.

(٣) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف، ص٥٤.

والقائلين بوجوبها عقلاً؛ لأن هناك في الواقع وجهة عقلية مؤكدة في وجوب الإمامة. ولكن الشيعة يوجبون الإمامة عقلاً على الله لا على الأمة، وهذا ما يجعل إمكانية التوفيق بين المذهبين ضرباً من المستحيل؛ لأن رأي الشيعة – كما أشرنا – أفضى بهم إلى القول بالعصمة والوصية والنص الجلي، وهي كلها نظريات تتعارض تماماً مع مذهب جمهور المسلمين.

ثانيًا: مذهب جواز الخلافة أو الحكم:

ملخص هذا المذهب أن إقامة الحكم في الإسلام أمر غير واجب من حيث العقل أو الشرع. وهكذا يجوز للمسلمين أن يعينوا حاكماً (أو إماماً) ويجوز لهم ألا يفعلوا ذلك.

وقد قال بهذا المذهب بعض الخوارج، وهم المحكِّمة الأولى والنجدات[1]، كما قال به أيضًا بعض مفكري المعتزلة وأشهرهم أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان (وشهرته الأصمّ)، وهشام بن عمر الفُوَطي، وهما من مدرسة البصرة الاعتزالية.

يروي الشهرستاني عن بعض فرق الخوارج – أي المحكِّمة الأولى والنجدات – أنهم قالوا إنهم لا يحتاجون إلى الإمام «وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز»[2].

ويقول الأشعري: «قال الأصمّ: لو تكافَّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام»[3].

(١) المحكِّمة الأولى هم الذين خرجوا على الإمام علي – رضي الله عنه – في صفِّين ثم انحازوا إلى حروراء، وكانوا اثنى عشر ألفاً. ثم ناقش (عليّ) بعضهم فاقتنعوا بحجته وانضموا إليه وانحاز الباقون إلى النَّهروان. أما النجدات فهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي، وكان مركزهم اليمامة. راجع في ذلك: الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة محمد صبيح بالقاهرة)؛ ص٧٤ وما بعدها، وص٨٧ وما بعدها.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد السيد كيلاني (طبعة مصطفى البابي الحلبي: ١٩٦٧)، ج١، ص١١٦، ١٢٤. وقارن بما في: فرق الشيعة للنوبختي والقمي، ص٢٣.

(٣) مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٠)، ج٢، ص١٤٩.

ويتحدث الشهرستاني عن هشام بن عمرو الفُوَطي فيقول: «ومن بدعه في الإمامة قوله: إنها لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة»[1].

ويستند القائلون بجواز الخلافة إلى ما يرتبط بالحكم أحيانًا من مضار وما قد يؤدي إليه من وقوع الشقاق أو التغلب والاستمتاع بالدنيا. ثم إن للحكم أو للإمامة شروطًا يرون أنها لا تتوفر في كل عصر[2]. ولكن الرد على كل ذلك أن عدم إقامة الحكم لا بد أن يترتب عليه من المضار ما يفوق كثيراً ما يترتب على إقامته لو سلمنا بما يذكره هؤلاء من مضار الحكم. والثابت أن أكثر الذين قالوا بجواز الإمامة أو الحكم عينوا لهم أئمة. وأوضح مثل على ذلك هم الخوارج الذين انتخبوا بعد قيامهم بقليل إمامًا لهم هو عبد الله بن وهب الراسبي[3]. والنجدات أنفسهم حملوا ذلك الاسم لأنهم اعترفوا بإمامة نجدة الحنفي[4]. على أننا ينبغي أن نلاحظ أن بعض المنادين بمذهب جواز الإمامة لا يختلفون مع مذهب جمهور المسلمين (وهو الوجوب) إلا من حيث اللفظ. وينطبق ذلك بالتحديد على ما يذهب إليه «الأصمّ» من إمكانية الاستغناء عن الإمام لو تناصف الناس؛ فهذا الرأي – من الوجهة العملية – لا يختلف عن رأي الجمهور؛ ذلك أنه جعل جواز الاستغناء عن الإمام متوقفًا على تناصف الناس، ولكن طبائع الناس في العادة تميل بهم إلى عدم التناصف، فالأصم يتحدث عن مجتمع مثالي لا صلة له بدنيا الناس. ومن هنا فإن المفكر المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار – فيما يرويه عن شيخه أبي

(١) الملل والنحل، ج١، ص٧٢. وانظر أيضاً: الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص١٦٣.

(٢) لمزيد من التفصيل حول مذهب جواز الإمامة وأدلة القائلين به ارجع إلى كتاب: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة لجمال المراكبي (طبعة جماعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة: ١٤١٤هـ)، ص٩٠–٩٤. وللمزيد حول حجج المجيزين ارجع إلى كتاب: المواقف لعضد الدين الإيجي، ص٣٩٦–٣٩٧.

(٣) الكامل لابن الأثير، ج٣، ص٣٣٥–٣٣٦.

(٤) الفرق بين الفِرَق للبغدادي، ص٨٧.

علي الجبائي – لا يرى في رأي الأصم خروجًا على مذهب المعتزلة ومذهب جمهور المسلمين، أي لا يرى فيه خروجًا على الإجماع؛ لأن المعلوم من حال الناس خلاف ما ذكره من الإنصاف؛ فقوله إذن ينتهي به إلى وجوب الإمامة[1].

ويحسن بنا أن نختم حديثنا عن مذهب جواز الإمامة بهذا التحليل الدقيق الذي أورده ابن خلدون تعليقًا على رأي القائلين بعدم وجوب نصب الإمام. يقول ابن خلدون:

«وقد شَذَّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسًا لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع؛ فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحْتَجْ إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ومُرَغِّبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذمّ الملك لذاته ولا حظر القيام به وإنما ذمَّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه؛ كما أثنى على العدل والنَّصَفَة وإقامة مراسم الدين والذَّبِّ عنه وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك. فإذًا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه... ثم نقول لهم: إن هذا الفرار من الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئًا لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة. والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم يُنْصَبْ إمام، وهو عين ما فررتم منه»[2].

* * *

(١) المغني للقاضي عبد الجبار، ج٢٠، القسم الأول، ص٤٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٢–١٩٣.

ناقشنا حتى الآن مفهوم الخلافة كما يعرضه علماء المسلمين، كما ناقشنا رأي القائلين بأن الخلافة واجبة، سواء أكان هذا الوجوب شرعيًّا أم عقليًّا؛ ورأي القائلين بأن الخلافة جائزة.

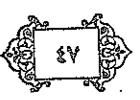
وقد بقيت أمامنا نقطتان لا بد من تناولهما بإيجاز، استكمالاً لجوانب حديثنا في هذا الفصل. وأولى النقطتين تدور حول المقارنة بين رأي القائلين بجواز الخلافة والقائلين بأنها دخيلة على الإسلام؛ والثانية تتصل بهذا السؤال: هل الخلافة هي الشكل الوحيد الذي يقبله الإسلام نظامًا للحكم. فلنناقش الآن أولى النقطتين:

١- بين رأي القائلين بجواز الخلافة والقائلين بأنها دخيلة على الإسلام:

قد يبدو لأول وهلة أن رأي القائلين بعدم وجوب الخلافة أو الحكم في الإسلام ينتهي إلى رأي القائلين بأن الخلافة دخيلة على الإسلام، وهو ذلك الرأي الذي تبناه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه المشار إليه آنفًا ووجد له صدى بين بعض اللاحقين له. ويبدو هذا الخلط بين الرأيين واضحًا في كتابات بعض المعاصرين[1].

ولكن الحق أن هناك بونًا شاسعًا بين الرأيين. فأصحاب الرأي القائل بجواز الخلافة – أي عدم وجوبها – يضعون في اعتبارهم غاية الخلافة ومقصودها الأسمى، وهو إقامة شرع الله ورعاية مصالح الأمة، وهم يرون أن هذه الغاية قد يمكن تحقيقها دون وجود الخلافة، أو كما يقول ابن خلدون في النص الذي رويناه عنه آنفًا: «الواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحْتَجْ إلى إمام ولا يجب نصبه». فهؤلاء – إذن – لا يمنعون قيام الخلافة ولا يرون أنها دخيلة على الإسلام و«أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا

(١) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي (دار المعارف)، ص٥١٦–٥١٧.



حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة»[١]. كل ما يعتقده هؤلاء أن المجتمع الإسلامي يجوز له الاستغناء عن الحكم إذا أمكن تحقيق مقصوده. ولما كان من الصعوبة بمكان تحقيق مقصود الحكم في الإسلام دون وجود الحاكم المسلم فإن رأي هؤلاء يفضي بهم – من الوجهة العملية – إلى القول بوجوب قيام الخلافة شرعًا.

أما القائلون بأن الخلافة دخيلة على الإسلام وأنها كانت منذ قيامها نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد فإنهم يمنعون قيام الخلافة أساسًا؛ وهناك فرق بين الجواز والمنع[٢]. وهؤلاء الذين ينزعون عن الخلافة رداء الإسلام يرون أن تحقيق صالح الرعية وإقامة الشعائر الدينية يمكن أن يتم في ظل أية حكومة: مطلقة أو مقيدة، فردية أم جمهورية... إلخ. وهو الرأي الذي بسطه الشيخ علي عبد الرازق ودافع عنه كما ذكرنا في التمهيد من هذا البحث[٣]. والحق أن الشيخ علي عبد الرازق توصل برأيه ذلك – كما يقول بعض الباحثين المعاصرين – «إلى أن الإسلام يجيز للمسلمين أن يقيموا أي نوع من الحكم حتى ولو كان شيوعيًا بلشفيًا أو استبداديًا عسكريًا بشرط واحد – ابتكره من عنده – وهو ألا يكون حكمًا إسلاميًا. إنه لا يعارض وجود الحكومات كلها كما ذهب الخوارج، بل يعارض فقط أن تكون حكومة إسلامية»[٤]. وهكذا يمكن القول إن مثل هذا الرأي يهدم كل ما تقوم عليه الحكومة الإسلامية من قواعد وما ترمي إلى تحقيقه من غايات.

٢- هل القول بوجوب الخلافة يعني أنها الشكل الوحيد الذي يقبله الإسلام نظامًا للحكم؟

هذا سؤال قد تختلف حول إجابته وجهات النظر. فقد يتصور البعض أن الخلافة – بالصورة التي كانت عليها في صدر الإسلام – هي نظام الحكم الوحيد

---

(١) الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق، ص١٠٣.

(٢) راجع: النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور ضياء الدين الريس، ص١٥٢.

(٣) راجع ما مضى، ص١٣ – ٢٢.

(٤) د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص٣٤١. ولكن لنا أن نلاحظ هنا أن الخوارج لا يعارضون وجود الحكومات كلها؛ بل إن بعض فرقهم – كما ذكرنا – تجيز عدم وجود الحكومات.

الذي يقبله الإسلام. ولكن الرأي الذي نطمئن إليه أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الحكم في الإسلام، بل هي – كما يقول الدكتور عبد الحميد متولي بحق – «صورة من صور أنظمة الحكم، وبوجه خاص من صور تنظيم رئاسة الدولة»[١]. وقد وضع الإسلام – فيما يتعلق بنظام الحكم – «مبادئ دستورية عامة»[٢]، كالعدل والشورى والحرية والمساواة وطاعة الأمة للحاكم ومسئولية الحاكم أمام الأمة، ثم ترك للأمة بعد ذلك أن تختار من نظم الحكم أكثرها ملاءمة لظروفها ما دامت تراعي تطبيق هذه المبادئ.

ولكي نزيد الأمر تفصيلاً نقول: إن اختيار الخليفة في صدر الإسلام كان يتم عن طريق «أهل الحل والعقد». ولكن لا يوجد هناك ما يمنع من أن يتم ذلك عن طريق مجموع الأمة عند تغير الظروف. وقد كان خلفاء الصدر الأول يتمتعون برتبة الاجتهاد في مسائل الدين. ولكن هذه رتبة لها شروط لا تتحقق إلا في خاصة الخاصة، وليس من الضروري أن يكون من تحققت فيه هذه الشروط متمتعًا بكفاءة الحكم. فلا مانع إذن من التنازل عن شرط بلوغ الحاكم رتبة الاجتهاد إذا ما ألزمته الأمة ألا يقطع أمرًا في مسألة ذات صبغة دينية دون الرجوع إلى أهل الاجتهاد.. وقد كان خلفاء الصدر الأول يحكمون – من عاصمة الخلافة – دولة واحدة ذات أقاليم متعددة، ولكن أوضاع العالم الإسلامي الآن تغيرت عما كانت عليه في الصدر الأول. وقد يكون من المتعذر في الظروف الراهنة قيام حكومة مركزية واحدة تحكم هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف كما كان الشأن في حكومة الخلافة في الصدر الأول. ومن هنا يمكن أن يعبِّر مبدأ «الوحدة الإسلامية» عن نفسه في صور أخرى أكثر قابلية للتطبيق[٣].

فخلاصة القول أن نظام الخلافة كما كان في صدر الإسلام هو صورة من الصور الإسلامية الممكنة لنظام الحكم الإسلامي. فلم ترد في القرآن أو السنة

---

(١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٤٩٣. وقارن بما جاء في كتاب منهاج الإسلام في الحكم لمحمد أسد، ص ٥٥.

(٢) د. عبد الحميد متولي: نفس المرجع والصفحة.

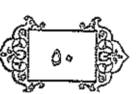
(٣) انظر ما يلي، ص١٤٤ وما بعدها.

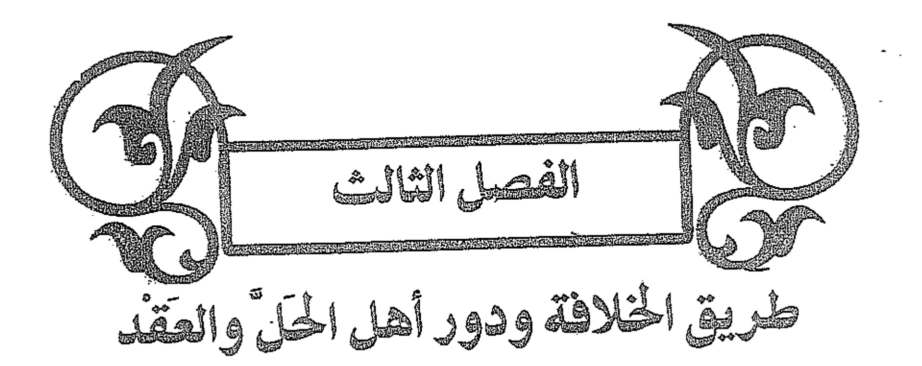
تفاصيل محددة تلزم المسلمين باتباع شكل معين وإنما وردت مبادئ دستورية عامة لا بد من مراعاتها في أي شكل يختاره المسلمون من أشكال الحكم.

ولكن لا بد من إثارة نقطة أساسية في هذا السياق وهي أن القول بأن نظام الخلافة ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة لنظام الحكم الإسلامي - هذا القول لا يعني أن الخلافة دخيلة على الإسلام أو أنها ينبوع شر وفساد، كما أنه لا يعني - في الوقت نفسه - أن شئون الدولة بعيدة عن المجال الرحب للإسلام. إن بعض من هاجموا نظام الخلافة توسلوا بذلك إلى الادعاء بأن الإسلام دين فقط لا علاقة له بدنيا الناس وشئون السياسة، وهذا - كما سبقت الإشارة - منافٍ تمامًا لواقع الإسلام على المستويين: النظري والعملي[1].



(١) انظر التمهيد، ص٩ - ١٣.





الفصل الثالث

طريق الخلافة ودور أهل الحلّ والعقْد

طريق الخلافة:

في حديثنا عن نشأة نظام الخلافة ذكرنا أن الرسول ﷺ لم يوص لأحد من بعده بتولي شئون المسلمين وأن ذلك كان سببًا في عقد اجتماع السقيفة؛ وهو الاجتماع الذي تقرر فيه تنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين، وتقرر في نفس الوقت - بالأسلوب العملي - مبدأ الشورى والاختيار في تعيين الحاكم المسلم.

نستطيع أن نقول - إذن - إن طريق الخلافة أو الحكم في الإسلام - أي الطريق إلى تنصيب الحاكم المسلم - هو طريق الشورى والاختيار، وذلك هو رأي جمهور المسلمين.

ولكن هناك موقفًا مغايرًا أشرنا إليه أيضًا في حديثنا عن نشأة نظام الخلافة، وذلك هو موقف الشيعة الإمامية الذين يعتقدون أن النبي عليه الصلاة والسلام أوصى لعليٍّ بالإمامة، وعيَّنه، أي نص عليه نصًا لا يخفى على أحد، ولكن الصحابة تكاتموا فيما بينهم وصية الرسول ﷺ هذه لحاجة في نفوسهم. وهكذا يعتنق الشيعة الإمامية وجهة نظر أخرى فيما يختص بطريق الحكم؛ فهم يقولون: إن الطريق إلى تنصيب الإمام هو النص والتعيين. فالرسول عليه الصلاة والسلام نصَّ

على «عليّ»؛ وعليٌّ نص على الحسن، والحسنُ على الحسين . . . وهكذا. إلى آخر السلسلة التي يذكرونها(١).

وقد ناقشنا فيما سلف وجهة النظر هذه وطرحنا الأدلة التي تثبت بطلان أن الرسول عليه الصلاة والسلام أوصى لعلي بالخلافة (أو الإمامة). ومن ثَمَّ تنهار فكرة «النص» من أساسها.

هذان – إذن – هما اتجاهان أساسيان فيما يختص بالطريق إلى تنصيب الحاكم المسلم: أولهما هو اتجاه جمهور المسلمين وعلى رأسهم أهل السنة، وهو مذهب الشورى والاختيار؛ وثانيهما هو اتجاه الشيعة الإمامية، وهو مذهب النص والتعيين.

ولكن يبقى اتجاه ثالث يتبناه الشيعة الزيدية وهو مذهب الخروج والتصرف؛ ومعناه أن يخرج الإمام داعيًا إلى نفسه، مُظْهِرًا أنه الإمام الذي تتحقق فيه شروط الإمامة الصحيحة، وتتم بيعته بناء على ذلك الخروج. فبدون خروجه داعيًا إلى نفسه متصرفًا تصرف الإمام لا يمكن أن يصير إمامًا. والشيعة الزيدية يشترطون في هذا الإمام أن يكون فاطميًّا (حَسَنِيًّا أو حُسَيْنِيًّا)(٢).

ويُلقي المفكر الزيدي قوام الدين أحمد بن الحسين مزيدًا من الضوء على هذا المذهب حين يذكر أن طريق الإمامة أو الحكم عند الزيدية هو النص (الخفيّ) في الأئمة الثلاثة (وهم علي والحسن والحسين) ثم الدعوة والخروج في الباقي. وهو

(١) يُعْتَبرُ الشيعة الإمامية أبرزَ القائلين بمذهب النص الجلي، والمنصوص عليه عندهم هو علي. ولكن يوجد غيرهم ممن يشتركون معهم في فكرة «النص» رغم اختلافهم في موضوعه، أي المنصوص عليه. فالبكرية يؤمنون أيضًا بفكرة النص ولكن المنصوص عليه عندهم أبو بكر. والراوندية يعتنقون هذا المذهب أيضًا؛ والمنصوص عليه عندهم هو العباس. والجدير بالذكر أن المفكر الأندلسي الشهير ابن حزم الظاهري ينتمي إلى البكرية القائلين بأن الرسول ﷺ نص على خلافة أبي بكر نصًّا جليًّا مكشوفًا. انظر دفاعه المفصل عن وجهة نظره في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة (شركة مكتبات عكاظ بالسعودية ١٩٨٢)، ج٤، ص١٧٦–١٧٧. وحول الفرق المختلفة القائلة بمذهب النص الجلي ارجع إلى: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، ص١٣٦–١٣٧.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٥٤.

يزعم أنه قد «اتفق أهل النبي ﷺ وعلى آله على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والخروج»(١).

ولا يحتاج المرء إلى كبير عناء لدحض هذا المذهب نظرًا لوضوح بطلانه؛ ذلك أنه يفضي إلى اختلاط الأمور لو خرج أكثر من فاطمي ودعا إلى نفسه بالإمامة. فمن يكون الإمامَ الحقَّ في هذه الحالة؟ هل هو المتغلب من بين الخارجين؟ إذا صح ذلك فإنها دعوة إلى إثارة الفتن وسفك دماء المسلمين وهو ما لا يدخل في منهاج الإسلام. ومما يرويه ابن خلدون – بصدد عرضه لمذهب الزيدية – أن زيد بن علي بن الحسين (وهو رأس المذهب) «كان يناظر أخاه محمد الباقر على اشتراط الخروج في الإمام فيُلزِمه الباقرُ أن لا يكون أبوهما (علي زين العابدين) إمامًا لأنه لم يخرج ولا تعرض للخروج. وكان مع ذلك ينْعَى عليه مذاهب المعتزلة وأَخْذَه إياها عن واصل بن عطاء»(٢). والجملة الأخيرة من كلام ابن خلدون لها دلالتها الخاصة هنا؛ فمن المؤكد أن هناك صلة فكرية قوية بين الزيدية والمعتزلة، وقد بدأ هذه الصلةَ زيدُ بن علي بتلمذته على واصل بن عطاء، ومع ذلك فقد رفض المعتزلة رفضًا قاطعًا ما يدَّعيه الزيدية من أن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج.

وقد عبَّر عن هذا الرفض مفكر المعتزلة المشهور القاضي عبد الجبار حين ذكر أن خروج من يخرج داعيًا إلى نفسه بالإمامة لا بد أن يترتب عليه تصرفه في شئون المسلمين تصرُّفَ الإمام، ولكن ذلك لا يسوغ له؛ لأنه «لا بد أن يكون مستحقًّا بأمر متقدم ثم يتصرف فيما بعد»(٣).

ومعنى ذلك أن الإمام يجب أن تتضح فيه الشروط التي تؤهله للإمامة قبل تنصيبه إمامًا. أما «التصرف» فإنه يمارسه بمقتضى إمامته القائمة فعلاً لا قبلها. ولهذا قال القاضي عبد الجبار: «ولا يصير إمامًا بالأمور التي إنما يلزمه أن يقوم بها ويفعلها بعد كونه إمامًا»(٤).

(١) يراجع الفصل الذي عقده قوام الدين (مانكديم) أحمد بن الحسين في نهاية كتاب: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار وخصصه لمبحث الإمامة (ص٧٥٣ وما بعدها).

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٨.

(٣) المغني، ج٢٠، القسم الأول، ص٢٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص٢٧٤.

نخلص من هذا إلى أن المذهب الذي يتفق مع روح الإسلام واتجاهه فيما يتعلق بطريق الخلافة أو الحكم هو مذهب الجمهور، أي مذهب الشورى والاختيار.

ولكن السؤال الآن هو:

كيف يتم تطبيق مبدأ الشورى والاختيار في تنصيب الحاكم المسلم؟

فهل يلزم ــ مثلاً ــ أن يعبِّر كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية عن رأيه تعبيراً مباشراً في اختيار الإمام، أو يمكن أن تتولى ذلك نيابةً عن الأمة هيئةٌ تمثل أهم اتجاهاتها وقياداتها؟

الإجابة عن هذا السؤال لها جانبان: جانب نظري عام، وجانب تاريخي واقعي.

أما الجانب النظري العام فإنه يستند على حرية المسلمين في التطبيق في ضوء ظروف الزمان والمكان بشرط ألا يخرج التطبيق عن الإطار العريض للمبدأ. فلم تَرِدْ في القرآن الكريم أو السنة النبوية تفاصيل محددة عن هذا الأمر. وقد ذكرنا عند تناولنا لعلاقة الإسلام بالسياسة ــ في التمهيد من هذا البحث ــ أن اهتمام الإسلام انصبَّ أساسًا على وضع القواعد والأُطُر العريضة دون الدخول في التفاصيل الدقيقة وذلك حتى يضمن مرونة نظمه وتجددها وصلاحيتها للبيئات المختلفة والأزمنة المختلفة. ولعل هذا هو ما يقصده الجويني بقوله: «ومعظم مسائل الإمامة عريَّةٌ عن مسلك القطع، خليَّةٌ عن مدارك اليقين»(١).

أما بخصوص الجانب التاريخي الواقعي فإننا نتبين طريقين أساسيين لتنصيب خلفاء الصدر الأول للإسلام:

أولهما: هو اختيار الأمة ممثلةً في أهل الحل والعقد.

وثانيهما: هو اختيار الخليفة لمن يخلفه بعد استشارة أهل الحل والعقد.

وهذا يعني أن «أهل الحل والعقد» في كلتا الحالتين كانوا يقومون بدورٍ أساسي في اختيار الحاكم المسلم. ومن هنا وجب علينا أن نناقش المفهوم الدقيق

(١) غياث الأمم، ص٧٥.

لأهل الحل والعقد، وأن نتناول طبيعة المسئوليات التي كانت تناط بهم وعلى رأسها مسئولية اختيار الحاكم المسلم.

مفهوم «أهل الحل والعقد»:

على الرغم من أن مصطلح «أهل الحل والعقد» يتردد كثيراً في المصادر التي تتناول الإمامة أو الحكم في الإسلام فإننا لا نجد في تلك المصادر بياناً مفصلاً عن تحديد هذه الهيئة(١). ونحن نميل إلى ما يراه بعض الباحثين المحدثين من أن أهل الحل والعقد هم الذين سماهم القرآن الكريم «أولي الأمر». ومن الخطأ أن نتصور أن المقصود بأولي الأمر هم الأمراء والعلماء فقط، بل إن مفهوم هذا المصطلح يتسع ليشمل ــ مع الأمراء والعلماء ــ رؤساء الجند والزعماء وأعيان الأمة والمبرزين في كل مجال من مجالات المصلحة العامة(٢)، فهؤلاء هم أهل الحل والعقد إذا ما تحققت فيهم شروط معينة سنتحدث عنها بعد قليل.

وكانت هيئة أهل الحل والعقد في صدر الإسلام ــ عندما كانت الخلافة انتخابية ــ تنصرف تلقائيًّا إلى جلة الصحابة؛ ولعل هذا ــ كما يلاحظ الدكتور السنهوري بحق ــ هو السبب في عدم محاولة تحديد هذه الهيئة حينذاك. فقد كان هؤلاء هم قادة المجتمع وصفوته بلا منازع: ومن هنا كانوا معقد الآمال في حسم أخطر ما يواجهه المجتمع من قضايا، وفي مقدمتها قضية اختيار الحاكم(٣).

فلما مضى عصر الصحابة وتعذرت المفاضلة على الأسس القريبة السهلة التي كانت في الصدر الأول أصبح من الضروري وضع الضوابط الصارمة التي تستطيع الأمة بمقتضاها تعيين أهل الحل والعقد.

(١) يقول محمد رشيد رضا: «أهل الحل والعقد من قبل الأمة قلَّما يوجدون إلا في الأمم الحرة. وأكثر الرؤساء في الأمم المقهورة يكونون من قبل حكامها، وهم الذين توليهم رئاسة بعض الأعمال والمصالح فيها، فيكون ما بيدهم من الحل والعقد مستأجراً... وآية هذه الزعامة المصنوعة المستأجرة أن صاحبها إذا خرج من منصبه لا يحفل به أحد...». انظر: الخلافة، ص٦٦ــ٦٧. ولمزيد من التحديد لأهل الحل والعقد ارجع إلى: إعلام الموقعين لابن القيم، ج١، ص٧٠ــ٧١.

(٢) انظر: د. أحمد شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي (مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٣م)، ص٦٦.

(٣) انظر: فقه الخلافة وتطورها، ص١٠٩ــ١١٠.

شروط أهل الحل والعقد وكيف يتم اختيارهم:

يلخص الماوردي[١] شروط أهل الحل والعقد – وهو يسميهم أهل الاختيار – بقوله: «الشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة ما يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»[٢]. فهذه الشروط تدور حول المسلك الديني القويم أولاً، ثم النظر السياسي الصائب القائم على العلم والرأي معًا[٣]. والملاحظ أن الماوردي لم يطلق شرط العلم بل خصصه بالعلم السياسي وهو الذي يؤدي إلى سلامة اختيار الإمام. ولكن الجويني يذهب خطوة أبعد في تحديد المقصود بشرط العلم؛ فهو يشترط أن يكون العاقد – أي عضو أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد – قد بلغ في العلم رتبة الاجتهاد والإفتاء، وهو يدافع عن وجهة نظره بقوله: «إنا نشترط أن يكون الإمام مجتهداً... ولا محيط بالمجتهد إلا مجتهد، فلو لم يكن المتخير العاقد مفتيًا لم يطلع على تحقيق ذلك من الذي ينصبه إمامًا»[٤].

ولكن الحق أن هذا التفسير لشرط العلم في أهل الحل والعقد ينطوي على تعسف كبير؛ فشروط الاجتهاد عسيرة لا تتحقق إلا في القليلين، وليس من الضروري أن يكون من تحققت فيه هذه الشروط مؤهلا لممارسة شئون السياسة، بل إننا نضيف إلى ذلك أن اشتراط رتبة الاجتهاد في الحاكم نفسه ينبغي أن تكون محل نظر كما سيتبين لنا عند مناقشة شروط الخليفة. ومن هنا فإننا نجد أنفسنا أكثر ميلاً إلى قبول رأي القاضي الباقلاني الذي يرويه عنه الجويني، ومؤداه «أنا لا نشترط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن يكون ذا عقل وكيْس وفضل

(١) ويشترك معه في هذا عدد من علماء الفكر السياسي الإسلامي. انظر مثلاً: الجويني: غياث الأمم، ص ٦٢.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٦.

(٣) لمزيد من التفصيل ارجع إلى: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص١٨١-١٨٢.

(٤) غياث الأمم، ص٦٥.

وتهدٍّ إلى عظائم الأمور وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة وبما يُشترط استجماع الإمام له من الصفات»[١].

أما الأسلوب الإجرائي الذي يتم به اختيار أهل الحل والعقد الذين تحققت فيهم الشروط فليس في مصادرنا بيان له. ولكن ما ينبغي تقريره هنا أن روح الإسلام تأبى أن يتم تشكيل هذه الهيئة بناء على قرار تصدره سلطة عليا قاهرة؛ ذلك أن هذه الهيئة تعكس رأي الأمة وتوجّهاتها وتعبر عن مصالحها، فيجب أن يكون تشكيلها نابعًا من الأمة، بعيداً عن ضغوط السلطة التنفيذية.

والتصويت المباشر المتبع في عصرنا لاختيار أعضاء المجالس النيابية هو أمثل الأساليب من الوجهة الإسلامية. ومن هنا يمكن القول إن مدى تحقق الشروط المطلوبة في أهل الحل والعقد يرجع إلى وعي الأمة وثقافتها الدينية والسياسية، لأنها هي التي ينبغي أن تختار ممثليها؛ فإذا اهتزت الضوابط أمامها وغامت رؤيتها لم يعكس اختيارها الصورة التي ينشدها الإسلام.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن هناك تفاصيل فنية كثيرة ودقيقة متصلة بهيئة أهل الحل والعقد، ومن الضروري أن يحسمها المسلمون في ضوء روح الإسلام ومبادئه الأساسية. فهل هناك شروط معينة لا بد من تحققها فيمن يختارون أهل الحل والعقد؟ وهل تتجدد انتخابات أهل الحل والعقد بصورة دورية أو يبقى أعضاء هذه الهيئة في مناصبهم ما داموا أحياء؟ وهل يشترط في أهل الحل والعقد عدد معين أو لا حد لهذا العدد قلة أو كثرة؟[٢]، وهل هم يمثلون الطوائف المختلفة والاتجاهات المتباينة في الأمة أو يمثلون الكثرة العددية والاتجاه الغالب؟ هذه الأسئلة وسواها ينبغي أن تلتمس الإجابة عنها في ضوء صالح الأمة وفي ضوء المبادئ العريضة التي أرساها الإسلام وعلى رأسها العدل والشورى والمسئولية والتسامح والرحمة وحماية الأقليات ورعاية حقوقهم... إلى غير ذلك مما يجعل قرار الأمة في مثل هذه الأمور قراراً إسلاميًا في الصميم.

(١) نفس المصدر، ص٦٣.

(٢) من الآراء الغريبة التي يطرحها بعض علمائنا القدامى أنه لا يشترط لعقد الإمامة عدد معين وأنها يمكن أن تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد. انظر مثلاً: الجويني في الإرشاد، ص٤٢٤.

طبيعة المسئوليات المنوطة بأهل الحل والعقد:

تطلق بعض مصادرنا أحيانًا على «أهل الحل والعقد» مصطلح «أهل الاختيار»[1]، مما قد يدفع البعض إلى الاعتقاد بأن مسئولية أهل الحل والعقد تنحصر في اختيار الخليفة أو الحاكم. ولكن الواقع أن إطلاق مصطلح «أهل الاختيار» على أهل الحل والعقد يمكن فهم دوافعه في ضوء حقيقة واضحة وهي أن أخطر مسئوليات هذه الهيئة على الإطلاق هي مسئولية اختيار الحاكم[2]؛ ذلك أن مدى الكفاءة في إدارة شئون الرعية يرتبط بمدى السداد في اختيار حاكمها. أما مسئوليات أهل الحل والعقد فهي - بكل تأكيد - أوسع مدى من دائرة اختيار الحاكم. فبعد اختياره تضطلع هذه الهيئة بمسئولية مراقبة تصرفاته وتقويمه إذا أخطأ وتقديم المشورة له فيما يُعْضل عليه من قضايا، وهو ما عبر عنه أبو بكر الصديق ببلاغة وإيجاز حين قال: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني».

ثم إن من بين المهام الرئيسية لأهل الحل والعقد سنَّ التشريعات الملائمة في كل ما يجدُّ على المجتمع الإسلامي نتيجة اختلاف الأزمنة والظروف. ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن مهمة سنّ التشريعات تتطلب فيمن يتصدى لها شرطًا زائدًا على الشروط التي سبق أن ذكرناها فيما يتصل بأهل الحل والعقد، وهو أن يكون من أهل الاجتهاد. صحيح أن بعض العلماء يضع شرط بلوغ رتبة الاجتهاد بين الشروط الضرورية في أهل الحل والعقد كما سبق أن أشرنا. وقد اتضح لنا مدى التعسف الذي ينطوي عليه هذا الشرط. ونضيف إلى ما ذكرناه أن التمسك بشرط الاجتهاد يترتب عليه تضييق دائرة أهل الحل والعقد بما قد يضر بمصلحة الأمة.

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٦، ١٠.

(٢) يقول الدكتور حسين فوزي النجار: «قد يبدو وَقْفُ الاختيار على أهل الحل والعقد افتئاتًا على الديمقراطية حين تحرم الكافة من حق الانتخاب الطبيعي لكل فرد في الجماعة. إلا أن القاعدة التي جرت عليها البيعة أن تصدر عن المسلمين جميعًا ويصبح اختيار أهل الحل والعقد نوعًا من الترشيح لاختيار الأصلح». الإسلام والدولة العصرية، ص١٠٢، ولكن ما تنبغي ملاحظته هنا أن وقف الاختيار على أهل الحل والعقد ليس افتئاتًا على الديمقراطية إذا كان المقرر لدى العلماء أن الأمة هي التي تختار أهل الحل والعقد لينوبوا عنها في اختيار الإمام. وإذا اختارت الأمة أسلوبًا آخر كالانتخاب المباشر من كل فرد مؤهل لذلك فهذا مقبول تمامًا من وجهة النظر الإسلامية.

فالحل الأمثل هو أن تختار هيئة أهل الحل والعقد من بينها من تتحقق فيهم شروط الاجتهاد حتى يمكنهم مناقشة أي تشريع مقترح من جميع زواياه الشرعية قبل إقراره بصورة نهائية. فإن لم يكن بين أهل الحل والعقد من تتحقق فيهم شروط الاجتهاد فمن واجبهم الاستعانة بهيئة من المجتهدين في كل أمر يحتاج البتُّ فيه إلى رأي الشرع.

وفي ختام حديثنا عن طبيعة المسئوليات المنوطة بأهل الحل والعقد ينبغي أن نشير إلى أن هذه التسمية نفسها (وهي أهل الحل والعقد). تشير إلى خطورة الدور الذي يقوم به هؤلاء. فالذي «يحل ويعقد» هو الذي يملك القدرة على حسم القضايا وإبرام الأمور واتخاذ القرارات، أي الذي يكون له موقف مؤثر في مجرى الأحداث. أما الذي «لا يحل ولا يربط» فذلك الذي لا تتيح له إمكاناته أن يتخذ القرار المؤثر!.

المقابل العصري لأهل الحل والعقد:

إذا أردنا أن نترجم مصطلح «أهل الحل والعقد» إلى لغة العصر فهو ما يعرف باسم مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو الجمعية الوطنية أو مجلس النواب أو البرلمان أو ما أشبه ذلك من التسميات التي تختلف باختلاف البلدان. فلا شك أن وظيفة هذه المجالس والجمعيات تقترب كثيرًا من وظيفة هذه الهيئة الإسلامية المتمثلة في أهل الحل والعقد؛ فهي تقوم بدور الرقابة على الحكومة وتسنّ التشريعات وتقدِّم التوجيهات للسلطة التنفيذية وتقوم بدور مباشر أو غير مباشر في اختيار رئيس الدولة، بل وفي عزله كذلك. فليس هناك ما يمنع أن نختار لأهل الحل والعقد أي اسم عصري متداول ما دامت ممارسات هذه الهيئة تتم في إطار الإسلام؛ فالتسميات - كما ذكرنا - ليست هدفًا في حد ذاتها. ولكن الجدير بالذكر هنا أن وظيفة هذه المجالس النيابية في ظل النظم الديمقراطية الغربية ليست متطابقة تمامًا مع وظيفتها في ظل النظام الإسلامي؛ وهو ما سوف نتناوله بقدر من التفصيل عند حديثنا عن الإسلام والديمقراطية.

* * *

الاستخلاف أو ولاية العهد في ضوء مبدأ الشورى والاختيار:

لقد تبين لنا حتى الآن أن الطريق الأساسي لتنصيب الحاكم المسلم هو طريق الشورى والاختيار؛ وأن عملية الاختيار – من الوجهة التاريخية – كانت تضطلع بها أحيانًا هيئة تنوب عن الأمة في هذا الصدد، وهي التي يُطلَق عليها «أهل الحل والعقد» أو «أهل الاختيار»، حيث تملك هذه الهيئة من المقوِّمات ما يجعل اختيارها يحظى بثقة الأمة وقبولها.

ومع ذلك فقد رأينا من بين خلفاء الصدر الأول للإسلام مَنْ عَهِد بالخلافة من بعده إلى سواه. وهنا نأتي إلى الطريق الثاني – من الوجهة التاريخية – لتنصيب الحاكم المسلم وهو: الاستخلاف أو ولاية العهد.

فمن الحقائق التاريخية الثابتة أن أبا بكر عهد بالخلافة من بعده – قبيل وفاته – إلى عمر بن الخطاب، كما عهد بها عمر إلى ستة من كبار الصحابة جعل لهم – دون غيرهم – الحقَّ في تعيين واحد منهم.

فكيف نفهم مثل هذا العهد في ضوء مبدأ الشورى في الإسلام؟ هل يمكن القول إن العهد بالخلافة يجعل الشورى تفقد دورها وتأثيرها؟ بعبارة أخرى: هل نستطيع أن نستنتج أن الأسلوب الذي تولى به عمر الخلافة قام على أساس مبدأ الشورى والاختيار أم أن الأمر كله كان استبداداً من أبي بكر؟ وبالمثل: هل استبد عمر حين حصر الخلافة في ستة؟

في البداية لا بد أن نؤكد أن مصادرنا تجمع على تبرير هذا التصرف من الوجهة الشرعية؛ ومن الطبيعي أن تفعل ذلك؛ لأن الأمر يتعلق بكبار الصحابة ممن تعتبر تصرفاتهم نماذج تُحتَذَى. ولكن السؤال المطروح هنا هو: كيف تفسِّر مصادرنا هذا التصرف في ضوء مبدأ الشورى؟

هناك اتجاهان أساسيان في تفسير الاستخلاف؛ أي اختيار الخليفة القائم فعلاً لمن يخلفه، أو عهده له بالخلافة:

أ– الاتجاه الأول يرى أن هذا العهد مُبَرَّر ومقبول تمامًا في ضوء التفويض الذي منحته الأمة للخليفة حين رضيته إمامًا لها. فالخليفة في نظر المسلمين – كما يرى ابن خلدون – «مأمون على النظر لهم في حياته؛ فأولي ألا يحتمل بها تبعة بعد مماته»(١). وهو مأمون على النظر لهم لأنه بالطبع مفوَّض من قِبَلهم في أن يدير كل شئونهم العامة. بل إن الماوردي يذكر بصراحة أن رضا الأمة غير معتبر (أي لا أهمية له) في مسألة العهد بالإمامة «لأن بيعة عمر – رضي الله عنه – لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ»(٢). وكلام الماوردي لا يفترق كثيراً عما قاله ابن خلدون؛ فالإمام أحق بهذا الأمر بناءً على التفويض الذي منحته الأمة له ابتداءً، فلا بد أن تذعن الأمة لرأيه بحكم هذا التفويض.

ب– أما الاتجاه الثاني فيرى أن هذا العهد جائز ولكن بشرط أساسي وهو أن يحوز المعهود له رضا الأمة متمثلةً في أهل الحل والعقد. والماوردي يرفض هذا الاتجاه ويقول في عرضه له: «ذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار (أي أهل الحل والعقد) لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق متعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم. والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر»(٣). ثم يقدم الماوردي دفاعه عن الاتجاه الأول بالصورة التي عرضناها الآن.

مناقشة هذين الاتجاهين:

قد يتردد المرء – في ضوء التأكيد الواضح على مبدأ الشورى في الإسلام – في قبول ما يراه أصحاب الاتجاه الأول من أن الخليفة من حقه أن يعهد إلى من يريد

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢١٠.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٠. وانظر أيضًا: التمهيد للباقلاني، ص٢٠١–٢٠٢.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٠. وكلام الماوردي – كما يقول روزنثال Rosenthal يمكن أن يفهم في ضوء أنه كان يريد أن يعطي الصبغة القانونية للنظام الوراثي في الخلافة العباسية التي عاش في ظلها. انظر: Political Thought in Medieval Islam, PP. 33-34.

دون رضا الأمة. والحق أن هذا الرأي سيؤدي بالضرورة إلى قبول أن يعهد الخليفة إلى ابنه بالخلافة؛ الأمر الذي من شأنه أن يحول الحكم في الإسلام إلى ملك وراثي عضوض؛ وهو ما يتصادم تماماً مع مبدأ الشورى. والواقع أن أصحاب هذا الاتجاه لم يجدوا بداً من طرح مسألة عهد الوالد إلى ولده بالخلافة، ولم يجدوا كذلك بداً من التسليم بجواز ذلك خضوعاً لمنطقهم السابق. فيقول ابن خلدون مثلاً: «ولا يُتَّهم الإمام في هذا الأمر وإنْ عهد إلى أبيه أو ابنه». ثم يمضي ابن خلدون في الدفاع عن معاوية في إيثار ابنه يزيد بالعهد دون مَنْ سواه[1].

والمعروف أن الخلافة في الإسلام – بعد عهد الخلفاء الراشدين – تحولت إلى حكم وراثي، فلا بد أن نأخذ في الاعتبار – إذن – أن العلماء المسلمين الذين تناولوا هذه القضية كتبوا في مناخ سياسي له طبيعته الخاصة مما أملى على بعضهم أن يتبنى الاتجاه السابق.

وأيًّا ما كان الأمر فلا يستطيع المرء ببساطة أن يسلم بوجهة النظر القائلة بأن التفويض الذي منحته الأمة للخليفة يسمح له بأن يفرض عليهم حاكماً لا يرضونه. إن هذا التفويض – كما يقضي منطق الأشياء – لا يمكن أن تتسع دائرته ليشمل خليفة لم يفكروا هم في اختياره. ثم إن مبدأ رقابة الأمة على تصرفات الحاكم يُعَدّ من ثوابت الفكر السياسي الإسلامي. فكيف يجوز – في ظل هذه الرقابة – أن يستبد الحاكم ويتجاهل إرادة رعيته مستنداً إلى «تفويض» لا يمكن الزعم بأنه مطلق؟.

من أجل ذلك كان الاتجاه الثاني أقرب إلى طبيعة الإسلام وروحه. والجدير بالتنويه أن هذا الاتجاه هو الذي يحظى بقبول معظم المحققين من الباحثين المحدثين. فمن حق الخليفة القائم فعلاً – بناء على هذا الرأي – أن يعهد بالخلافة إلى من يراه أهلاً لذلك، ولكن هذا العهد هو نوع من الترشيح أعطاه الحقَّ فيه ما منحته له الأمة من ثقة، وما اكتسب هو من خبرة؛ فهو ينظر لصالحها في مستقبلها، كما يعمل لصالحها في حاضرها. ومن حق الأمة بالطبع – ممثلةً في أهل الحل والعقد – أن

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢١٠-٢١١.

تعترض على الترشيح إذا لم تجد فيه تلبيةً لحاجاتها وتطلعاتها. ولهذا نجد أنفسنا على اتفاق تام مع ما يقرره الأستاذ عبد الوهاب خلاف – في معرض حديثه عن اختيار أبي بكر لعمر واختيار عمر للستة – حيث يقول: «لو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيراً من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحداً غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم. فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف. والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً»[1].

ومن هذا المنطلق يصعب علينا أن نوافق على الرأي الذي يطرحه الدكتور عبد الحميد متولي، ومؤداه أن اثنين من الخلفاء الذين يُعَدُّ حكمهم مثلاً أعلى من حيث العدالة وحسن السياسة والكياسة (وهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز) لم يتم اختيارهما عن طريق أهل الحل والعقد، وهذان الاثنان هما: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. «وإذا جاز للبعض أن يجادل في صحة هذا القول بالنسبة لعمر بن الخطاب، فإنه لا مجال للجدال أو للشك في أن ولاية عمر ابن عبد العزيز إنما تمت بطريق الاستخلاف أو ولاية العهد لا عن طريق أهل الحل والعقد»[2]. ثم يخلص الدكتور عبد الحميد متولي إلى النتيجة التي يريدها حين يقول: «لذلك لم نستطع أن نفهم لماذا يصر بعض العلماء على التمسك بأسلوب معين من أساليب اختيار الخليفة (وهو أسلوب الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد) ثم نجدهم يحاولون أن يجعلوا منه مبدأ من المبادئ الجامدة ذات الصيغة الدينية ... والرأي عندي أن مما يتعارض مع مبادئ الشريعة التي تعد من خصائصها المرونة ومسايرة مصالح الناس المتطورة أن يعمد بعض الفقهاء إلى وضع أحكام ثابتة جامدة في غير ميدان المعتقدات والعبادات، وخارج ميدان المبادئ العامة التي جاء بها القرآن في الشئون الدستورية»[3].

---

(١) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص٥٨.

(٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٦٠٦، ونجد مثل هذا الرأي عند جرجي زيدان في: تاريخ التمدن الإسلامي، ج١، ص٦٨، وعند المباركفوري في: الأحزاب السياسية في الإسلام، ص٧٣.

(٣) د. عبد الحميد متولي: مرجع سابق، ص٦٠٧-٦٠٨.



إن لنا على هذا الرأي عدة ملاحظات:

أولاها: أن اختيار أبي بكر لعمر بن الخطاب تم عن طريق استشارة أهل الحل والعقد، وهو ما سنوضحه بعد قليل. أما فيما يتعلق بعمر بن العزيز فإنه جمع الناس في المسجد بعد وفاة سليمان وقال لهم: «إني قد ابتليت بهذا الأمر عن غير رأي كان مني فيه ولا طلبة له ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي، فاختاروا لأنفسكم ولأمركم من تريدون». فصاحوا جميعاً: «قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا ورضينا كلنا بك»(١).

وثاني الملاحظات: أنه ليس من الضروري أن يسيء الخليفة الاختيار عند الاستخلاف، بل إن المتوقع أن يكون الاختيار صائباً إذا كان الخليفة نفسه ممن تحققت فيهم شروط الخلافة الصحيحة. لكن القضية هنا تتعلق بالمبدأ ذاته، وهو مبدأ الشورى، وضرورة الالتزام بتطبيقه، لا بصواب الاختيار المستقل أو خطئه.

وثالث الملاحظات: أنه مع موافقتنا على عدم ضرورة التمسك بأسلوب اختيار الخليفة عن طريق أهل الحل والعقد باعتباره الأسلوب الإسلامي الوحيد فإن البديل الممكن ينبغي أن يكون صورة أخرى من صور تطبيق مبدأ الشورى في هذا المجال، كأن يتم ذلك عن طريق الاختيار المباشر من جمهور الرعية بالأسلوب الانتخابي الحديث. أما أن يكون البديل هو تفويض الحاكم أن يختار من يحلو له دون اعتبار لرأي الأمة فذلك لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو هدم مبدأ الشورى من الأساس.

والملاحظة الرابعة والأخيرة: أننا نتفق تماماً مع ما يراه الدكتور عبد الحميد متولي من «أن مما يتعارض مع مبادئ الشريعة التي تُعدُّ من خصائصها المرونة ومسايرة مصالح الناس المتطورة أن يعمد بعض الفقهاء إلى وضع أحكام ثابتة جامدة في غير ميدان المعتقدات والعبادات، وخارج ميدان المبادئ العامة التي جاء بها القرآن في الشئون الدستورية». ولكن لما كانت الشورى – باعتراف المؤلف نفسه(٢) – مبدأ من المبادئ العامة التي جاء بها القرآن في الشئون الدستورية فإن

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (طبعة دار الكتب العلمية ببيروت)، ج٩، ص٢٢١. وانظر أيضاً: محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص٩٥.

(٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٦٥٩ وما بعدها.

التمسك بأن يكون أسلوب اختيار الخليفة داخلاً في الإطار العريض لهذا المبدأ ليس – في حقيقة الأمر – محاولة لوضع أحكام ثابتة جامدة.

* * *

نخلص من هذه المناقشة إلى أن الاتجاه الثاني القائل بأن الاستخلاف أو العهد بالخلافة ليس إلا ترشيحاً من الخليفة القائم فعلاً لمن يخلفه ولا يمكن أن يصبح تعييناً إلا بموافقة أهل الحل والعقد – هذا الاتجاه هو الذي يتفق مع روح الشورى الإسلامية. والواقع أن الأسلوب الذي اختار به أبو بكر عمرَ واختار به عمر من رشحهم للخلافة يؤكد وجهة نظر أصحاب الاتجاه الثاني. فالثابت أن أبا بكر – قبل أن يوصي باستخلاف عمر – شاور في هذا الأمر كبار الصحابة الذين يمثلون أهل الحل والعقد؛ فقد روى أنه شاور عبد الرحمن بن عوف قائلاً: «أخبرني عن عمر». فقال عبد الرحمن: «أنت أعلم مني به». قال أبو بكر: «وإنْ». فقال عبد الرحمن: «هو والله أفضل من رأيت، لكن فيه غلظة». فقال أبو بكر: «ذلك لأنه يراني رقيقاً، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً مما هو عليه»(١). كما استشار عثمان فأجابه: «اللهم علمي به أن سريرته خير من علانيته وأن ليس فينا مثله»(٢). كما روي أنه شاور سعيد بن زيد وأسيد بن حضير ورجالاً من الأنصار فظهر منهم الرضا(٣).

وهكذا يتضح أن عهد أبي بكر لعمر كان استناداً على هذه المشورة التي أسفرت عن رضا الأغلبية(٤). أما ما روي من اعتراض بعضهم، كقول طلحة: «تولّي علينا فظاً غليظاً؟! ماذا تقول لربك إذا لقيته؟!»(٥)، فإنه لا يقدح في رضا

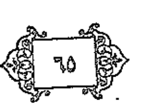
(١) تاريخ الطبري، ج٣، ص٤٢٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المغني للقاضي عبد الجبار، ج٢٠، القسم الثاني، ص٥–٦. وانظر أيضاً: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٣، ص١٩٩.

(4) See: Montgomery Watt, Islamic Political Thought (Edinburgh) P. 35.

(٥) التمهيد للباقلاني، ص١٩٧.



المجموع، كما أن الثابت أن طلحة عاد إلى الرضا بعد ذلك[1]. يذكر الباقلاني في سياق حديثه عن خلافة عمر «أن أبا بكر عهد إليه بمحضر من جلة الصحابة بعد تقدمه إليهم وأمره بالنظر في أمورهم والتشاور في إمامتهم وردهم الأمر إلى نظره ورأيه»[2].

أما الأسلوب الذي لجأ إليه عمر فلعله لم يكن أقل وضوحًا في توظيفه لمبدأ الشورى. لقد حاول عمر في البداية أن يسلك مسلك أبي بكر بأن يرشح للخلافة واحدًا يكون أجدر المسلمين بتحمُّل تبعاتها. وقد كان عمر يدرك – أولاً – فداحة هذه التبعات، ويدرك – ثانيًا – جسامة المسئولية في اختيار من يراه كفؤًا للقيام بها؛ ولهذا لم يجد حلاً أمثل من أن يرشح لها بقية العشرة المبشرين بالجنة؛ فهم صفوة المجتمع الإسلامي حينئذ، أي أنهم كبار أهل الحل والعقد. وقد قال عمر في ذلك: «أجعلها شورى في النفر الذين توفي الرسول ﷺ وهو عنهم راض»[3]. ولهذا ألقى إليهم بزمام المسئولية ليتشاوروا ويختاروا من بينهم من يكون أكثر استعدادًا لحمل هذه الأمانة. وهو لم يفعل ذلك إلا بعد أن بلغ منه الجهد في محاولة أن يصل هو بنفسه إلى ترشيح أكثر هؤلاء تلبية لمتطلبات هذا المنصب الخطير. يروي المؤرخون عن ابن عباس أنه قال: وجدت عمر ذات يوم مكروبًا فقال: ما أدري ما أصنع في هذا الأمر. أقوم فيه وأقعد! فقال ابن عباس: هل لك في علي؟ فقال: إنه لها لأهل، ولكنه رجل فيه دعابة. وإني لأراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق تعرفونها. فقال ابن عباس: فأين أنت من عثمان؟ فقال: لو فعلت لحمل ابن أبي معيط على رقاب الناس، ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه. والله لو فعلتُ لفعل، ولو فعل لفعلوا! قال ابن عباس: فطلحة؟ قال: إنه لزَهُوٌّ ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد ﷺ مع ما يعلم من زهوه. قال ابن عباس: فالزبير؟ قال: إنه لبطل؛ ولكنه يسأل عن الصاع والمد بالبقيع بالسوق، أفذاك يلي

(١) انظر عرض القاضي عبد الجبار لهذه القضية في كتابه: المغني، ج٢٠، القسم الأول، ص٢٦٢–٢٦٣، والقسم الثاني، ص٥.

(٢) التمهيد للباقلاني، ص١٩٧.

(٣) العواصم من القواصم لابن العربي (دار الكتب السلفية بالقاهرة: ١٤٠٥هـ)، ص٢٠١.

أمور المسلمين؟ قال ابن عباس: سعد بن أبي وقاص؟ قال: ليس هناك! إنه لصاحب مِقْنَب يقاتل عليه، فأما ولي أمر فلا. قال ابن عباس: فعبد الرحمن بن عوف؟ قال: نعم الرجل ذكرتَ، لكنه ضعيف. إنه والله لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلا القوي في غير عنف، اللين من غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف[1].

هكذا أراد عمر أن يختار للمسلمين كما اختار أبو بكر بناءً على مشورة. فلما أعياه الاختيار المحدد لجأ إلى هؤلاء الستة الذين كانوا يمثلون صفوة أهل الحل والعقد ليكون الأمر شورى بينهم. وقد كان عمر بالغ المثالية مدركًا في ذات الوقت لجسامة التبعة في الاختيار. فلم تكن الملاحظات التي أبداها على هؤلاء الستة عيوبًا في الحقيقة، ولكنها عكست أولاً فرْط مثاليته، وعكست ثانيًا إدراكه لما ينطوي عليه العهد إلى شخص معين من مسئولية جسيمة لأنه أمر يتعلق بحياة الأمة كلها. ومن أجل هذا كانت تلك الملاحظات التي تتعلق بأمور لا تسلم منه الطبيعة البشرية في العادة، وكان أيضًا تردُّدُه في أن يرشح واحدًا بعينه ليكون الخليفة مَن بعده.

والأمر المؤكد على كل حال أن كُلاًّ من اختيار أبي بكر واختيار عمر لم يخرج عن الإطار العريض لمبدأ الشورى. ولا يمكن القول إن هذا الاختيار لابسه استبداد منهما أو قبول كاره من الأمة. وقد رأى كل منهما أن مسئوليته أن يُعين الأمة في اختيار إمامها. ثم كانت الثقة المطلقة التي وضعتها فيهما الأمة سبيلاً إلى الاقتناع بسلامة العهد الذي طرحاه، فقابلت ذلك بالرضا.

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص١١–١٢. والمقنب جماعة من الفرسان دون المائة تجتمع للغارة. المعجم الوسيط مادة (ق ن ب).
والجدير بالذكر أن الباقلاني، الذي يقدِّم فحوى هذه الرواية مع اختلاف في العبارة، يشكّك في وثاقتها، ثم يعقب قائلاً: «ولو وردت هذه الروايات... ورودًا يُلزم قلوبَنا العلمَ بصحتها وعدمَ السبيل إلى جحدها لوجب أن نحملها منه (أي من عمر) على تأويل صحيح يلائم رأيه فيهم ووصفه لهم». ثم يبدأ في تأويل هذه الروايات. انظر كتاب: التمهيد، ص٢٠٦–٢٠٧. والحق أننا لا نرى وجهًا لتشكيك الباقلاني في صحة ما يروى عن عمر؛ فلم يقصد عمر بما قال أن يغضّ من مكانة هؤلاء الستة؛ والدليل على ذلك اعترافه بأن الرسول ﷺ توفي وهو عنهم راضٍ؛ وإنما قصد إلى الاطمئنان التام على كفاءة المتولي للخلافة من الوجهة السياسية فقط.

عهد الوالد لولده في ضوء مبدأ الشورى والاختيار:

لا جدال في أن العهد الذي مارسه أبو بكر وعمر يختلف تمامًا عن عهد الوالد لولده، وهو الذي بدأ يبرز على مسرح الحياة السياسية الإسلامية بعد انتهاء الخلافة الراشدة. وقد كان معاوية بن أبي سفيان هو أول من اتبع هذا الأسلوب من بين خلفاء المسلمين حين عهد بالخلافة لابنه يزيد، ثم سار الخلفاء على نهجه بعد ذلك. والمتتبع لمواقف علمائنا القدامى إزاء هذا المسلك يتبين ثلاثة اتجاهات رئيسية:

الاتجاه الأول: أن هذا العهد جائز تمامًا بشرط حصول المعهود له على بيعة عددٍ من الناس يمكن أن تنعقد الخلافة ببيعتهم. ولكن أصحاب هذا الاتجاه يبدون تحفظين على مثل هذا العهد: أولهما أنه يترتب عليه ترك الأفضل وهو جعل الخلافة شورى؛ والثاني أنه قد ينطوي على عدولٍ عن الفاضل إلى المفضول كما كان الحال مع يزيد؛ فقد كان مفضولاً بالحسين بن علي وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وغيرهم. ويتبنى أبو بكر بن العربي هذا الاتجاه حين يقول: «إن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى وألا يخص بها أحدًا من قرابته فكيف ولَدًا... فعدل إلى ولاية ابنه وعقد له البيعة وبايعه الناس، وتخلف عنها من تخلف، فانعقدت البيعة شرعًا، لأنها تنعقد بواحد، وقيل باثنين»[١]. ثم يقول: «إن ولاية المفضول نافذة وإن كان هنالك من هو أفضل منه إذا عقدت له. ولما في حلها - أو طلب الأفضل - من استباحة ما لا يباح، وتشتيت الكلمة، وتفريق أمر الأمة»[٢].

والاتجاه الثاني، رغم قربه من الاتجاه الأول، لا يكتفي بالذهاب إلى أن هذا المسلك جائز بل يرى أنه قد يكون ضروريًا في بعض الأحيان. ويتبنى ابن خلدون هذا الاتجاه ويدافع عنه على أساس نظريته المشهورة في العصبية حيث نشأت طبيعة الملك واحتاج الملك إلى هذه العصبية التي تسنده. وهو يقول في دفاعه عن موقف معاوية: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة

(١) العواصم من القواصم، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٢) نفس المصدر، ص٢٣٢.

المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم... إذْ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع»[١]. إن مؤدى كلام ابن خلدون أنه لم يكن أمام معاوية بديل عن العهد لابنه يزيد لأنه لو ترك الخلافة شورى وتقلدها الأفضل لتمزقت وحدة الأمة.

أما الاتجاه الثالث فإنه يتحفظ كثيرًا في قبول عهد الوالد لولده رغم أنه يجيزه بشرط أساسي وهو أن تتحقق في المعهود له شرائط الإمامة كاملة. ويتبنَّى إمام الحرمين الجويني هذا الاتجاه حين يقول: «الظاهر عندي تصحيح تولية العهد من الوالد لولده إذا ثبت بقولِ غير المُولِّي استجماعُ المُولَّى للشرائط المرعية فيه. ولكن المسألة مظنونة ليس لها مستند قطعي، ولم أر التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم؛ لأن الخلافة بعد مُنْقَرَضِ الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضًا، وصارت الإمامة ملكًا عضوضًا»[٢].

مناقشة هذه الاتجاهات:

قد نتردد كثيرًا في قبول الاتجاهين الأولين؛ فالعدول عن الشورى ليس مجرد عدولٍ عن الأفضل بل هو هدمٌ لمبدأ أساسي من المبادئ الدستورية الإسلامية. كما أن ما يدعيه ابن خلدون من أن العصبية تعني إمكانية الإطاحة بهذا المبدأ الإسلامي الأساسي وهو مبدأ الشورى كلام لا يستند إلى برهان صحيح؛ فثوابت الإسلام لا يمكن التضحية بها في سبيل نظريات مستحدثة، ولو سمحنا لأنفسنا أن نفعل ذلك لأتينا على البنيان الإسلامي كله من قواعده[٣].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢١٠.

(٢) غياث الأمم، ص١٣٨-١٣٩.

(٣) للمزيد من المناقشة حول هذا الموضوع ارجع إلى: د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص٥٤٣-٥٤٨.

يبقى الاتجاه الثالث وهو أقرب الاتجاهات إلى النظر الصحيح رغم أنه يحتاج إلى قدر من التفسير والتوضيح. والحق أنه ليس هناك في الشرع أو في العقل ما يمنع من أن يعهد الوالد لولده – أو القريب لقريبه – ولكن بشرطين أساسيين: الأول: أن يكون هذا العهد ترشيحاً لا تولية. والثاني: ألا يمارس الخليفة أي لون من ألوان الضغوط المادية أو المعنوية بغرض إرغام الرعية أو أهل الحل والعقد على البيعة لمن رشحه بعهده. فلو كان المعهود له مستوفيًا لكافة شروط الإمامة الصحيحة وتبين لأهل الحل والعقد أنه أقدر من غيره على النهوض بأعباء هذه المسئولية الثقيلة فلا ينبغي أن تقف بُنُوَّتُه للخليفة – أو قرابته منه – حائلاً دون استفادة الرعية من طاقاته وخبراته. ولهذا يجيز الجويني – في النص السابق – هذه التولية «إذا ثبت بقولِ غيرِ المُولِّي استجماعُ المُوَلَّى للشرائط المرعية فيه». فإذا نظرنا إلى ما كان يحدث عمليًا بعد الخلافة الراشدة في معظم حالات العهد بالخلافة لم نجد ما قلناه متحققًا فيه؛ فما كان العهد نوعًا من الترشيح، ولا امتنع الخليفة القائم فعلاً عن ممارسة كافة ألوان الضغوط في سبيل حمل الرعية على بيعة المعهود له. ولهذا يذكر الجويني صراحة فيما رويناه عنه منذ قليل أنه لا يرى «التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم، لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء...».

والجدير بالملاحظة في هذا السياق أن إطلاق الحرية للخلفاء بالعهد إلى من سواهم دون استطلاع رأي الأمة جلب على المسلمين – من الوجهة العملية – ويلات كانوا في غنى عنها. فلم تعد الغاية هنا تولية الخليفة الذي يستطيع أن ينهض بأعباء منصبه من حراسة الدين وسياسة الدنيا به بل بالأحرى تولية الخليفة الذي يستمر به البيت الحاكم في كرسي الحكم ولو لم يملك من مؤهلات هذا المنصب شيئًا. ومن أبرز هذا اللون من الخلفاء في العصر الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك؛ وفي العصر العباسي محمد الأمين بن هارون الرشيد. ثم إن هذا النظام أتاح للخلفاء أن يعهدوا لأكثر من واحد من أبنائهم؛ وقد كانت لذلك آثار مدمرة في التاريخ الإسلامي لعل من أبرزها فتنة الأمين والمأمون التي أنهكت دولة الخلافة العباسية واستنزفت طاقاتها سنين عددًا. هذا فضلاً عن أن الخلفاء في ظل هذا

النظام كانوا يعهدون للقُصَّر من أبنائهم بالخلافة مما هيأ المجال للانتهازيين ومقتنصي الفرص أن يثبوا على السلطة ويستبدوا بالأمر. وقد كان من الطبيعي أن يحدث هذا كله في ظل ما يطلق عليه بعض الباحثين مصطلح «الخلافة الناقصة»[١] وهي التي وصفها الجويني في الاقتباس السابق بأنها خلافة «شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء». فمن مجافاة الواقع إذن أن نلتمس أي وجه للشبه بين ما فعله الخلفاء الراشدون في هذا الجانب وبين ما فعله الخلفاء في الحقب اللاحقة[٢]، فما رأينا واحداً من الخلفاء الراشدين يعهد بالخلافة لمن بعده دون رضا الأمة، ولا رأينا منهم واحداً آثر قريبًا له بتولية. وقد روينا فيما مضى أن عمر بن عبد العزيز لم يعتدّ بعهد سليمان له لأنه تم دون مشورة من المسلمين؛ ولهذا جمع الناس في المسجد بعد وفاة سليمان وأخبرهم أنه قد خلع ما في أعناقهم من بيعته وطلب منهم أن يختاروا مجددًا لأنفسهم ولأمرهم من يريدون، فأجابوه جميعًا: «قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا ورضينا كلنا بك». فليس عجيبًا أن ينفرد عمر بعد خلفاء الصدر الأول الأربعة بلقب «خامس الراشدين».

نخلص من هذه المناقشة بكل جوانبها إلى أن عهد الخليفة لمن يخلفه – بجميع صوره الممكنة – يتنافى مع طبيعة النظام الإسلامي الصحيح إذا تعدى هذا العهد نطاق الترشيح ليصبح تولية نهائية. والسبب في ذلك واضح، وهو أن هذا التصرف يُعَدُّ هَدْمًا لمبدأ راسخ من مبادئ الفقه السياسي الإسلامي وهو مبدأ الشورى والاختيار.

***

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، ص١٢٣، ٢٠٥–٢٠٩.
(٢) يقول محمد رشيد رضا في هذا الصدد في كتابه: الخلافة، ص٤٢: «وأي عالم أو عاقل يقيس عهد أبي بكر إلى عمر في تحري الحق والعدل والمصلحة بعد الاستشارة فيه ورضاء أهل الحل والعقد به على عهد معاوية واستخلافه ليزيد الفاسق الفاجر بقوة الإرهاب من جهة، ورِشْوة الزعماء من جهة أخرى».

البيعة: مفهومها وأسلوبها:

لعل من مستلزمات حديثنا عن طريق الخلافة ودور أهل الحل والعقد في اختيار الحاكم أن نتحدث عن الأسلوب الإجرائي الذي كانت الأمة تعبِّر به عن اختيارها ذاك، وهو المعروف باسم «البيعة».

فما المفهوم الدقيق لمصطلح «البيعة»، وما أسلوب إجرائها؟

لا شك أن مصطلح «البيعة» يُعَدُّ من أكثر المصطلحات شيوعًا في سياق الحديث عن الخلافة وعن تولي الخلفاء لهذا المنصب؛ فيقال مثلاً: إن أبا بكر بويع بالخلافة في اجتماع السقيفة، وإن فلانًا رفض أن يبايع وإن الخلافة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد... إلى غير ذلك من الاستعمالات.

ويقدم ابن خلدون تحليلاً طريفًا لأصل المصطلح ومفهومه وطريقة البيعة حتى عصره. فمما يقوله في ذلك: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء»(١).

يتضح من كلام ابن خلدون أمران:

أولهما: أن هذا المصطلح يرجع في أصل نشأته إلى طبيعة الصلة التي تربط بين مفهومه وبين عقد البيع. فهناك في مجال التعامل الإنساني مجموعة من العقود أبرزها عقد البيع. وهناك أيضًا عقود الإجارة والشركة والهبة وغير ذلك. ولما كانت

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢٠٩. وقارن بما في شرح النووي على صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٢٩-٢٣٠.

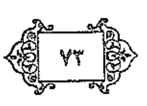
الإمامة أو الخلافة تمثل عقداً بين الأمة والحاكم فقد سُمِّيتْ عملية إتمام العقد بـ «البيعة» قياسًا على أكثر العقود دورانًا بين الناس وهو عقد البيع(١).

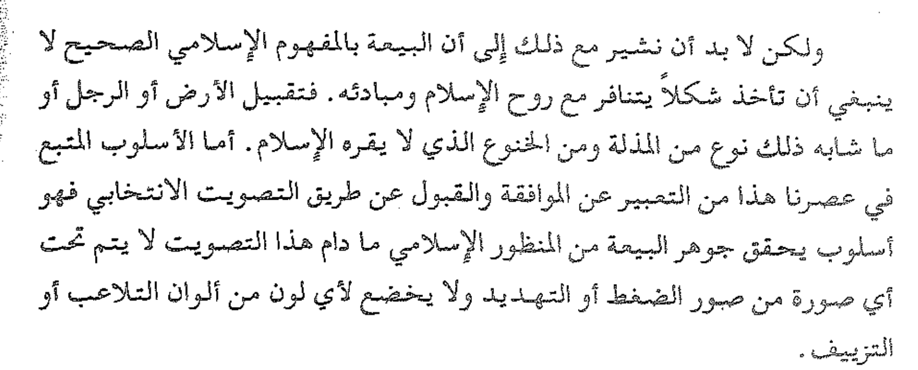
الأمر الثاني: أن الأسلوب المتبع في البيعة كان في البداية هو المصافحة بالأيدي، وذلك محاكاة لما كان يحدث في عقد البيع الذي شبِّه به عقد الإمامة؛ فقد كانت المصافحة بالأيدي في عقد البيع عادة بين البائع والمشتري - كما يشير ابن خلدون - وذلك بهدف تأكيد هذا العهد وتوثيقه، فاقترن هذا الفعل أيضًا بالبيعة التي هي في الحقيقة عهد على الطاعة وإقرار الرضا بالإمام والنصرة له.

فالمصافحة بالأيدي - إذن - لم تكن إلا رمزًا للإذعان والرضا وتأكيداً للعهد على الطاعة؛ فهي ليست جزءاً أساسيًا من البيعة وإن ارتبطت بها في البداية لسهولة القيام بذلك حينما كانت الدولة الإسلامية في بساطتها الأولى. ونستحضر هنا ما قاله عمر وأبو عبيدة لأبي بكر في اجتماع السقيفة: «ابسط يدك نبايعك»(٢). فلما اتسعت أطراف الدولة الإسلامية وتعقدت مظاهر الحياة السياسية فيها لم تعد المصافحة بالأيدي أمراً ممكنًا أو مقبولاً، فكان يحل محلها ما يسهل أداؤه من رموز الإذعان والطاعة.

وهكذا يمكن القول إن جوهر البيعة هو التعبير عن الرضا والقبول بأي طريقة ممكنة تسمح بها طبيعة العصر. وقد أشار ابن خلدون إلى تطور أسلوب البيعة في عصره(٣) فقال: «وأما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل. أطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها وغلب فيه حتى صار حقيقة عرفية واستغنى بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل»(٤).

(١) انظر حول ذلك: النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس، ص١٦٧-١٦٨.
(٢) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٢١.
(٣) توفي ابن خلدون في القاهرة في سنة ٨٠٨هـ-١٤٠٦م. وقد عاش الجزء الأخير من حياته في مصر في ظل حكم المماليك.
(٤) مقدمة ابن خلدون، ص٢٠٩.

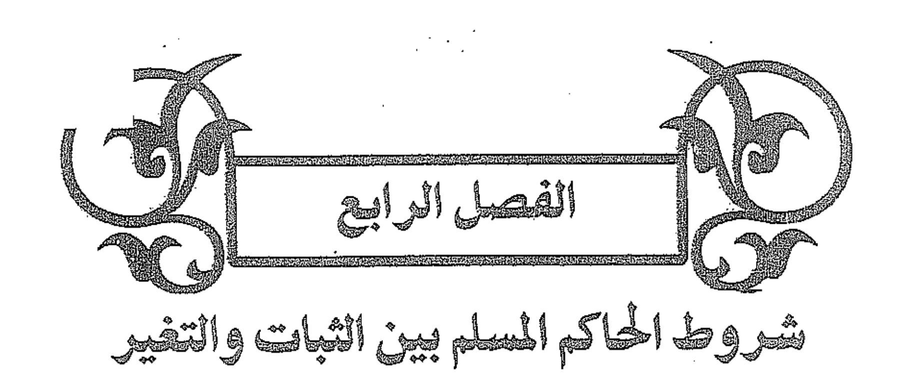




ولكن لا بد أن نشير مع ذلك إلى أن البيعة بالمفهوم الإسلامي الصحيح لا ينبغي أن تأخذ شكلاً يتنافر مع روح الإسلام ومبادئه. فتقبيل الأرض أو الرجل أو ما شابه ذلك نوع من المذلة ومن الخنوع الذي لا يقره الإسلام. أما الأسلوب المتبع في عصرنا هذا من التعبير عن الموافقة والقبول عن طريق التصويت الانتخابي فهو أسلوب يحقق جوهر البيعة من المنظور الإسلامي ما دام هذا التصويت لا يتم تحت أي صورة من صور الضغط أو التهديد ولا يخضع لأي لون من ألوان التلاعب أو التزييف.

وفي النهاية لا بد أن نؤكد أن البيعة الصحيحة بمفهوم الإسلام عهد واجب الاحترام والرعاية ما التزم المبايع له ببنود التعاقد. ونقض هذه البيعة دون موجب خروجٌ على توجيهات الإسلام الحاسمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾﴾ [الفتح].





الفصل الرابع

شروط الحاكم المسلم بين الثبات والتغير

لا شك أن أمانة الحكم في الإسلام عبء يتطلب فيمن يتصدى لحمله قدرات معينة وصفات خاصة تجعله يؤدي هذه الأمانة بالصورة التي ينشدها الإسلام. فالأمر هنا لا يتعلق بمصير فرد ولا عدة أفراد بل يتعلق بمصير الأمة الإسلامية كلها. ومن هنا وضع علماء المسلمين شروطًا لكل من يتصدى لهذه الولاية العظمى، أي ولاية أمر المسلمين جميعًا.

من يضمن تحقيق شروط الحاكم المسلم؟

قبل أن نناقش الشروط التي وضعها العلماء المسلمون للخليفة أو الإمام يجدر بنا أن نشير إلى أن الدور الرئيسي في تحقيقها يقع على كاهل أهل الحل والعقد أو جمهور الناخبين بصفة عامة. فعلى تقدير هؤلاء وعمق إدراكهم للمسئولية وحسن استخدامهم لميزان الإسلام في الحكم على الرجال يتوقف اختيار الحاكم الصالح. ذلك أن هذه الشروط - مهما بلغت صرامتها - ستظل شكلاً بلا مضمون إذا لم يوجد من يعرف كيف يضعها في موضعها الصحيح. وهكذا يمكن القول إن الوسيلة الأساسية لتعيين الحاكم الكفء تتمثل في وجود جمهور مسلم واعٍ يعرف كيف يحسن الاختيار. فإذا فقد هذا الجمهور - أو ممثلوه - الثقافة السياسية الرشيدة والوعي الديني العميق فلن يأتي اختيارهم محققًا للشروط التي وضعها علماء المسلمين للحاكم الصحيح مهما بالغوا في الحديث عنها وأطنبوا في بيان ضرورتها وأهميتها.

شروط الحاكم المسلم كما يعرضها علماؤنا القدامى:

من المناسب أن نبدأ بتسجيل بعض ما قاله علماؤنا القدامى حول هذه الشروط، ثم نتبع ذلك بمناقشة آرائهم في ضوء مفاهيم هذا العصر.

يقول الماوردي (ت: ٤٥٠هـ): «وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها العدالة على شروطها الجامعة. والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع النسب لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»(١).

ويصنّف إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) هذه الشروط تصنيفًا مختلفًا؛ فقد جعلها أقسامًا: «منها ما يتعلق بالحواس، ومنها ما يتعلق بالأعضاء، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة، ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة»(٢). ثم يتحدث الجويني بكثير من التفصيل عن هذه الشروط. فمما يذكره فيما يتعلق بالحواس ضرورة سلامة البصر والسمع واللسان لما يرتبط به من النطق(٣). وهو حين يتحدث عن اشتراط سلامة الأعضاء يذكر أن «كل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر فلا يضر فقده»(٤). أما الشروط اللازمة عنده ففي مقدمتها النسب القرشي(٥). ومنها كذلك الذكورة والحرية والعقل والبلوغ(٦)، ويلتحق بها أيضًا صفة الشجاعة والشهامة لأن هذه الصفة – على حد قوله – «يبعد اكتسابها بالإيثار والاختيار»(٧). أما الشروط المتعلقة بالفضائل المكتسبة عند الجويني فإنها تتمثل في ثلاثة هي: العلم، والتقوى والورع، والرأي(٨).

(١) الأحكام السلطانية، ص٦
(٢) غياث الأمم، ص٧٦.
(٣) نفس المصدر، ص٧٧.
(٤) نفس المصدر، ص٧٨.
(٥) نفس المصدر، ص٧٩.
(٦) نفس المصدر، ص٨٢.
(٧) نفس المصدر، ص٨٣.
(٨) نفس المصدر، ص٨٤، ٨٩.

أما ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) فقد أجمل هذه الشروط في قوله: «وأما شروط هذا المنصب (يقصد الخلافة) فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل. واختُلِفَ في شرط خامس وهو النسب القرشي»(١). ثم يتناول كل شرط من هذه الشروط بالتعليق والمناقشة.

ولعل هذه النماذج الثلاثة كافية لرسم صورة عامة للاتجاه الذي يسير فيه علماؤنا القدامى فيما يتعلق بشروط الحاكم في الإسلام.

مناقشة هذه الشروط من وجهة النظر المعاصرة:

إذا أعدنا قراءة هذه الشروط في ضوء مفاهيم عصرنا وبعد الإلمام بالتفصيلات التي قدمتها مصادرنا حول الكثير منها فإننا لا نجد مفرًا من قبول بعضها قبولاً قاطعًا، وهي الشروط التي يمكن وصفها بالثبات؛ في حين أن بعضها الآخر يحتاج إلى قدر من المراجعة وإلى إبداء بعض التحفظات، وهي الشروط التي يمكن وصفها بالتغير.

وتأتي العدالة على رأس الشروط الثابتة التي لا مجال فيها لاختلاف الآراء ولا سبيل إلى تغيرها بتغير الزمان أو المكان. والعدالة في هذا السياق يقصد بها الاستقامة الدينية التي لا تنحرف بصاحبها في قول أو فعل أو اعتقاد، وهو ما يعبّر عنه الجويني بالتقوى والورع. ولا حاجة بنا إلى القول إن انعدام صفة التقوى والورع يهدم كل ما يمكن أن يتحلى به الحاكم من صفات أخرى جليلة كالعلم والشجاعة والرأي وغير ذلك. فالورع – كما يقول الجويني – «رأس الخيرات وأساس المناقب، ومن لم يتصف به فجميع ما فيه من المآثر تصير وسائل ووصائل إلى الشر وطرائق إلى اجتلاب الضر»(٢). ومن هنا كان الماوردي محقًّا في وضع هذا الشرط على رأس الشروط المعتبرة في أهل الإمامة، فمن الممكن تفادي آثار ما قد يترتب على فقد أي شرط آخر من شروط الإمامة، إلا شرط الورع، فإنَّ فَقْدَه لا سبيل إلى تفادي ما يترتب عليه من آثار.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٣.
(٢) غياث الأمم، ص١٥٠.



ويلاحظ الدكتور السنهوري أن الحاكم من الناحية العملية «لا يمكن الحكم على عدالته أو عدم عدالته في أداء وظيفته إلا أثناء قيامه فعلاً بمهام هذه الوظيفة»(١). والحق أن هذه الملاحظة لا تنطبق على شرط العدالة فقط، بل تنسحب على بعض الشروط الأخرى كالرأي (أو الكفاية). ولكن الذي يجب أن نؤكده في هذا السياق أن من بين المهام الأساسية لأهل الحل والعقد أو جمهور الناخبين بصفة عامة أن يختبروا حال المرشح لهذا المنصب الجليل وأن يحاولوا التعرف على ما في شخصيته من نواحي القوة أو الضعف. فإذا ظهر لهم أنه يفتقد شرطًا أساسيًا من شروط الإمامة حجبوها عنه. أما إذا عقدوا له ثم بان لهم من أحواله بعد ذلك ما يكشف عن سوء اختيار فهم يملكون حق عزله كما سوف نوضح عند حديثنا عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية(٢).

ومن بين الشروط الثابتة أيضًا شرطا الرأي والشجاعة؛ وهما الشرطان اللذان أجملهما ابن خلدون في شرط واحد هو الكفاية وشرحه بقوله: «وأما الكفاية فهو أن يكون جريئًا على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرًا بها كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفًا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويًا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح»(٣). على أننا ينبغي أن نلاحظ هنا أن الشجاعة، التي هي جزء من الكفاية، تعني – بمفهوم العصر – معنى أعمق من مجرد الجرأة على اقتحام الحروب، لأن جوهرها يقوم على الثبات في مواجهة المواقف الصعبة والقدرة على التعامل معها. وهكذا يمكن القول إن شرط الكفاية – في التصور المعاصر – يعني أن يتمتع الحاكم بالصلابة النفسية حتى يستطيع مواجهة الأزمات، وأن يملك في ذات الوقت من الخبرة والحنكة السياسية ما يجعل علاجه للمشاكل بصيرًا واعيًا.

وهناك شرطان يبدو من البديهي إدراجهما ضمن الشروط الثابتة وهما شرطا العقل والبلوغ. أما العقل فضرورة اعتباره شرطًا ثابتًا ليس في حاجة إلى برهان.

(١) فقه الخلافة وتطورها، ص١٠٠.
(٢) انظر ما يلي، ص٨٩ وما بعدها.
(٣) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٣.

وأما البلوغ فينبغي أيضًا ألا يكون في حاجة إلى مناقشة لأن القاصر الذي لا يملك الولاية على نفسه لا يمكن أن يخلعها على غيره. ولكن انقلاب الخلافة إلى ملك وراثي أدى إلى التساهل في تطبيق هذا الشرط وذلك في حالة عدم وجود ابن بالغ للخليفة الحاكم مما يجعله يولّي ابنه القاصر حفظًا للخلافة في عقبه كما يقضي منطق التوريث. والملاحظ كذلك أن الشيعة «تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ، والحمْل في بطن أمه» كما يروي ابن حزم(١). ولكن موقف الشيعة هذا لا غرابة فيه، لأنه ينسجم مع أصول مذهبهم القائم على النص والتعيين. فمن الطبيعي ألا يعتبر شرط البلوغ عندهم من الشروط الثابتة. أما تجاهل هذا الشرط في بعض مراحل الخلافة السُّنِّية – بعد عهد الراشدين – فهو الذي ينبغي تسجيله هنا باعتباره هدْمًا لشرط ثابت من شروط الخليفة.

على أن الشرط الذي يحق لنا أن نتوقف عنده قليلاً – بين الشروط التي ينبغي أن تكون ثابتة – هو شرط الذكورة. ولم يكن هذا الشرط مثار جدل بين علمائنا القدامى؛ فهم يُجْمعون على لزومه وثباته. فالجويني مثلاً يتحدث عن شرط الذكورة ضمن عدد من الشروط، هي الحرية والعقل والبلوغ، ثم يعلق قائلاً: «ولا حاجة إلى الإطناب في نصب الدلالات على إثبات هذه الصفات»(٢). كما أن ابن حزم يفرد فصلاً عنوانه: «عدم جواز إمامة امرأة أو صبي»، وهو يقول فيه: «جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة»(٣).

ولكن هذا الشرط أصبح موضعًا للمناقشة في العصر الحديث؛ فالحركات النسوية في العالم – بما في ذلك العالم الإسلامي – تنادي بالمساواة التامة بين المرأة والرجل دون اعتبار للفروق بينهما في التكوين البيولوجي أو النفسي أو في طبيعة المسئوليات الاجتماعية المنوطة بكل منهما. وقد وجدنا في العالم الإسلامي المعاصر – فضلاً عن العالم بأسره بالطبع – سيدات يتحملن مسئولية الحكم ويذيع صيتهن

(١) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ج٤، ص١٧٩.
(٢) غياث الأمم، ص٨٢.
(٣) الفِصَل، ج٤، ص١٧٩.

في هذا المجال(١). ولكن الذين لا يُقرُّون ذلك من علماء المسلمين القدامى والمحدثين يرون أنه يتنافى مع مبدأ القوامة الثابت في الإسلام، كما أنه يتصادم مع طبيعة المرأة وفطرتها(٢). ويلاحظ الأستاذ عباس العقاد في هذا الصدد أن نجاح المرأة في الحكم يتوقف على مقدار ما ينقص فيها من صفات الأنوثة وما يزيد فيها من صفات الرجولة، ثم يضيف أنه «ما لم يكن أنصار الحقوق النسائية يزعمون للمرأة أنها أقدر على الحكم من الرجل فقصارى ما يزعمونه أن الرجل مثلها وأنها هي مثله في سياسة الحكومة. فلا ضير إذن من تفرد الرجل بالحكم لأنه سيحكم كما تحكم ولا يهبط بالسياسة إلى ما دونها»(٣).

أما الشرط المتعلق بسلامة الحواس والأعضاء فإن التفاصيل التي رواها بصدده بعض علمائنا القدامى(٤) قد تبدو غير ذات موضوع في السياق المعاصر. فقد يكون فَقْدُ اليد أو الرِّجْل أو العين مثلاً في عصرنا مؤثراً على أداء الحاكم لوظيفته دون أن يصحَّ ذلك في عصر آخر. فما يجب التمسك به هنا هو أن يكون الحاكم بريئاً من العيوب الجسمية التي «تؤثر في الرأي والعمل» كما روينا عن ابن خلدون في الاقتباس السابق. وهذه العيوب قد تختلف من عصر إلى عصر. ولهذا يصبح المقياس الأمين في هذه الناحية هو قدرة الحاكم على القيام بمسئولياته دون معوقات.

بقي شرط العلم وشرط النسب وهما يحتاجان إلى مناقشة خاصة من وجهة النظر المعاصرة. ولا جدال في أن شرط العلم في حد ذاته شرط ثابت لا يخضع للتغير؛ ومن هنا لا يجوز للرعية أن تفرِّط فيه عند اختيار حاكمها. أما العلم

(١) من بينهن رئيسات حكومات سابقات هن: بينظير بوتو وخالدة ضياء وتانسو تشيلر في باكستان وبنجلاديش وتركيا بالترتيب.

(٢) لمزيد من التوسع ارجع إلى: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٨٥٦-٨٦٦؛ د. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص٤٠ وما بعدها؛ د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص٤١ وما بعدها.

(٣) هذه الشجرة (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٨٠م)، ص٩١.

(٤) انظر مثلاً: الأحكام السلطانية للماوردي، ص١٧-١٩؛ وانظر أيضاً: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص٢١-٢٢.

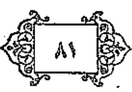
بالمعنى الذي حدده علماؤنا القدامى فلا نشك في أنه قابل للتغير في ضوء الظروف المتغيرة. لقد ذكر علماؤنا أن العلم المقصود هو «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام» على حد قول الماوردي(١). ويحدد الجويني ذلك تحديداً أكثر وضوحاً إذ يقول: «فأما العلم فالشرط أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين، مستجمعاً صفات المُفْتين، ولم يُؤْثَر في اشتراط ذلك خلاف... فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج لمراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع وذلك يشتت رأيه ويخرجه عن رتبة الاستقلال»(٢).

والحق أنّ اشتراط أنْ يصل الإمام بعلمه إلى مرتبة الاجتهاد فيه قدر من التعسف أو لزوم ما لا يلزم. فالمعروف أن الاجتهاد في الشريعة منزلة لا يصل إليها المرء إلا بعد عناء كبير؛ فلا بد من أن تتحقق في المجتهد شروط يأتي على رأسها تبحره في اللغة العربية ومعرفته بأسرارها؛ ثم علمه بالقرآن ناسخه ومنسوخه وإحاطته بأسباب النزول؛ ثم علمه بالسنة القولية والفعلية والتقريرية ومعرفته بالعام منها والخاص، والمطلق والمقيد، وطرق الرواية وإسناد الأحاديث وأحوال الرجال الذين نقلوا الأحاديث؛ ثم علمه بمواضع الإجماع ومواضع الخلاف؛ وعلمه أيضاً بأوجه القياس وطرائقه(٣)... إلى غير ذلك مما قد يستلزم أن ينفق المرء حياته كلها في طلبه. لقد كان من الطبيعي أن تتكامل شروط الاجتهاد في الخلفاء الراشدين الأربعة لأنهم تلقوا علمهم على يد الرسول ﷺ وكانوا ألصق الناس به. فليس من اليسير أن يقاس على هؤلاء غيرهم من حكام المسلمين. ومن هنا يمكن القول إن اشتراط العلم في الإمام لا يعني أكثر من إلمامه بالقدر المناسب من علوم الدين والدنيا، وهو القدر الذي يمكِّنه من أن يدير دفة الحكم بكفاءة واقتدار. فلا بد إذن – بالإضافة إلى إلمامه بشئون الدين الأساسية – من أن يكون ملماً بالقدر الضروري من ثقافات عصره، سياسية كانت أو تاريخية أو جغرافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية... إلى آخره. أما التبحر في هذه العلوم – دينية كانت أو دنيوية – فهو

(١) الأحكام السلطانية، ص٦.

(٢) غياث الأمم، ص٨٤. وانظر أيضاً: عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٣٩٨.

(٣) حول الاجتهاد وشروط المجتهد ارجع إلى كتاب: أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، ص٣٥٦-٣٦٥.



متروك للمتخصصين. ومن ثم لا بد لنا من أن نعترض على قول الجويني في الاقتباس السابق: «لو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج لمراجعة العلماء...»؛ ذلك أننا نرى أنه يجب على الإمام أن يراجع العلماء وأن تكون له هيئاته الاستشارية المتخصصة في كل مجال حتى لا يصدر قراراً دون استطلاع آرائها.

وأخيراً يأتي شرط النسب. والمقصود به أن يكون الخليفة قرشياً. وتجدر الإشارة إلى أن علماءنا القدامى – بصفة عامة – يرون أن هذا الشرط لازم وثابت لا يتغير[1]؛ وذلك «لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه» كما يقول الماوردي. فالنص – طبقاً لرواية الماوردي – هو ما احتج به أبو بكر الصديق على الأنصار في اجتماع السقيفة من قول الرسول ﷺ: «الأئمة من قريش»[2]. ويروي الطبري أيضاً أن أبا بكر قال لسعد بن عبادة في اجتماع السقيفة: «لقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»[3]. كما يروي البخاري في صحيحه عن معاوية أنه قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[4].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي، ص٦، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص٢٠، والتمهيد للباقلاني، ص١٨١، والمغني للقاضي عبد الجبار، ج٢٠، القسم الأول، ص٢٤٣ وما بعدها، والفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص٣٤٩، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج٤، ص١٥٢.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص٦. وحديث «الأئمة من قريش» رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

(٣) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٠٣. والحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة.

(٤) صحيح البخاري، ج٩، ص٧٨. والملاحظ أن الأستاذ عبد الوهاب خلاف يذكر أن الأدلة قد تضافرت «على أن الرياسة العليا في الحكومة الإسلامية ليست حقًّا لقريش ولا لغير قريش لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة الصحيحة ما يدل على أن أمر المسلمين بعد رسول الله يكون في أسرة خاصة...». انظر: السياسة الشرعية، ص٢٦. والحق أنه ورد في السنة الصحيحة ما يشير إلى ذلك كما روينا الآن. ولكنّ مهمتنا هنا هي محاولة فهم ما ورد في سياقه الصحيح.

وأما الإجماع فيوضحه الباقلاني بقوله: «ويدل على ما قلناه (أي على أن الإمامة في قريش) إطباق الأمة في الصدر الأول من المهاجرين والأنصار بعد الاختلاف الذي شجر بينهم على أن الإمامة لا تصح إلا في قريش»[1]. وقد تحدثت بعض مصادرنا عن هؤلاء الذين شذوا بخروجهم على الإجماع ووضحت كيف أن خروجهم لا يعتد به لأنهم لا يعدون في الإجماع.

إن الذي ينبغي أن نؤكده ابتداءً أن شرط قرشية النسب لا يصح أن يدخل ضمن شروط الإمام الثابتة بحال من الأحوال، بل هو شرط أملته ظروف تاريخية معينة ولا بد أن يزول بزوالها. وقبل أن نتحدث عن السياق التاريخي الذي ظهر فيه هذا الشرط لا بد أن نشير إلى أن هناك في الإسلام ثوابت أساسية لا يصح أن تُهدَم نتيجة فهمٍ حَرْفي لبعض الأحاديث التي وردت في ظروف معينة. ومن هذه الثوابت مبدأ المساواة الذي يعني أن الإسلام لا يعرف التفاضل بين الناس على أساس عنصري. وهذا ما تقرره الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...(١٣)﴾ [الحجرات]؛ وهو المعنى الذي تعكسه الأحاديث النبوية، فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم. وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى»[2].

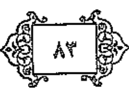
وهكذا يصبح من الخطأ البيِّن تجاهل ذلك المبدأ الإسلامي الثابت – وهو مبدأ المساواة – عند النظر في الأحاديث التي يوهم ظاهرها أن حق الإمامة محصور في قريش، الأمر الذي قد ينطوي على اعتراف ضمني بأن الإسلام يقر بمبدأ التمايز العِرْقي. ومن هنا يتعين فهم هذه الأحاديث فهماً لا يتصادم مع ذلك المبدأ.

وهناك تفسيران محتملان للأحاديث التي تشير إلى أن الإمامة في قريش؛ وهما تفسيران لا يتركان مجالاً لاتهام الإسلام بالعنصرية.

---

(١) التمهيد للباقلاني، ص١٨٢.

(٢) مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة لمحمد حميد الله، ص٢٢٨.



والتفسير الأول يدور حول مبدأ إسلامي معروف وهو أن يتولى الأمر أبصر الناس به وأن يحمل أمانة القيادة أقدر الناس على حملها. وأي أمانة أخطر من ولاية أمر الأمة الإسلامية كلها؟ وقد كانت قريش في الصدر الأول أكثر القبائل قدرة – من حيث الواقع – على إمداد المسلمين بالكفاءات القيادية النادرة. ويكفي أن نرى من بينها رجالاً من أمثال أبي بكر وعمر وعلي وأبي عبيدة والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص وغيرهم لنتحقق من صدق هذا القول. ولكن الإمارة قد تغري الكثير بالتطلع إليها حتى لو كان في المجتمع من هو أجدر بها منهم. وقد رأينا ماذا فعل سعد بن عبادة والحباب بن المنذر في اجتماع السقيفة[١]. وقد كان الرسول ﷺ يدرك حق الإدراك ما قد يحدث بعد وفاته من تنازع على الإمارة، ولعله كان يخشى أن يوسَّد الأمر إلى غير أهله. ومن هنا جاءت عبارته لتشير إلى أن قريشًا في ذلك العهد الأول كانت أجدر من غيرها بحمل تلك الأمانة لا لشيء إلا لما اشتملت عليه من قيادات فذة لم يوجد لها نظير في غيرها من القبائل. فإذا تغيرت الظروف ووجد في غير قريش من هو أجدر بحمل المسئولية لم يكن لاشتراط القرشية مجال.

أما التفسير الثاني فيقدمه ابن خلدون، وهو قائم على أساس نظريته في العصبية. فهو يقرر أولاً: «أن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها»[٢]. ثم يذكر – في ضوء ذلك – أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي هي أن قريشًا كانوا أولي عصبية، أي شوكة ومنعة؛ «وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمرُ في سواهم لتُوُقِّع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم... بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغَلَب إلى ما يراد منهم، فلا يُخْشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها؛ فاشْتُرِطَ نسبهم القرشي في هذا

(١) راجع الفصل الأول، ص٢٧ وما بعدها.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص١٩٥.

المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة»[١]. فهذا يعني باختصار أن اشتراط النسب القرشي لم يكن نتيجة تفضيل مطلق لقريش على غيرها لاعتبارات عِرْقية وإنما روعيت في ذلك مصلحة سياسية تتلخص في أن قريشًا كانت أقدر من غيرها على جمع كلمة العرب وتوحيد صفوفهم، وذلك لما كان لها من القوة والعصبية. فإذا تحولت هذه القوة والعصبية إلى غير قريش زالت المصلحة السياسية في اشتراط النسب القرشي فلم يعد هناك معنى للتمسك به. وهذه هي النتيجة التي توصل إليها ابن خلدون في نهاية تحليله الطريف إذ يقول: «اشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم»[٢].

ولعل مما يلقي مزيداً من الضوء على نظرية ابن خلدون هذه ما يروى من أن أبا بكر الصديق قال في اجتماع السقيفة: «إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، وهم أوسط العرب داراً ونسباً»[٣]؛ وما يروى كذلك من أن عمر قال للأنصار في نفس المناسبة: «والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين؛ من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدْلٍ بباطل أو متجانفٌ لإثم ومتورطٌ في هلكة»[٤]. فالملاحظ أن كلام أبي بكر وعمر هنا يدور حول المصلحة السياسية في اجتماع الكلمة لأن العرب لن تقبل بالخضوع لغير قريش لما لها من مكانة وسلطان.

فإذا أردنا أن نضع نظرية ابن خلدون السابقة في إطار عصري فإننا نستبدل بالعصبية الرأي العام والتأييد الشعبي[٥]؛ فلا بد أن يكون الحاكم مستنداً إلى

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) نفس المصدر، ص١٩٦.
(٣) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٠٥–٢٠٦.
(٤) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٢٠، والكامل لابن الأثير، ج٢، ص٢٢٩–٢٣٠.
(٥) انظر حول ذلك: النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس، ص٢٦٠–٢٦١. وانظر أيضًا: مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي، ص٦١٧.



قاعدة شعبية عريضة تضمن له الانقياد والطاعة واجتماع الكلمة. أما الحاكم الذي يفتقر إلى تلك القاعدة الشعبية فإنه لا يستند إلى «عصبية» فلا يحظى بطاعة الرعية له مهما تميزت صفاته الذاتية؛ وهذا يؤدي بالضرورة إلى افتراق الكلمة وتهديد أمن الأمة.

ولا شك أن الأسلوب الانتخابي بالمفهوم الحديث يحقق هذا المعنى الذي يشير إليه ابن خلدون[١]؛ ذلك أنه يضمن أن يكون من يتولى زمام الحكم متمتعاً «بالعصبية» المستمدة من تلك القاعدة العريضة من التأييد الشعبي، الأمر الذي يعني تحقيق مصلحة الأمة على أتم وجه.

فالذي ننتهي إليه من هذه المناقشة هو أن النسب لا يمكن أن يكون شرطًا ثابتًا من شروط الحاكم المسلم من وجهة النظر المعاصرة. ولهذا فلا بد من وضع شرط القرشية في إطاره التاريخي.

والجدير بالذكر هنا أن واحداً من كبار علماء أهل السنة قبل ابن خلدون، وهو إمام الحرمين الجويني، وقف موقف المتردد إزاء اشتراط النسب في الإمام؛ فمما يقوله في هذا الصدد: «فأما النسب وإن كان معتبراً عند الإمكان فليس له غناء معقول، ولكن الإجماع المقدم ذكره هو المعتمد المستند في اعتباره». ثم يضيف قائلاً: «فإن قيل: ما قولكم في قرشي ليس بذي دراية ولا بذي كفاية إذا عاصره عالم كاف تقي فمن أولى بالأمر منهما؟ قلنا: لا نقدم إلا الكافي التقي العالم؛ ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[٢]. فهذا الرأي - من الوجهة العملية - ينتهي إلى أن شرط النسب القرشي لا اعتبار له؛ ذلك أن المحك الأساسي في اختيار الإمام هو تمتعه بالصفات التي تؤهله لإدارة شئون الأمة بما يميزه من سواه ولو كان لا يمت إلى قريش بنسب.

---

(١) د. الريس: مرجع سابق، ص٢٦١.

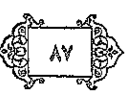
(٢) غياث الأمم، ص٣١٣-٣١٤.

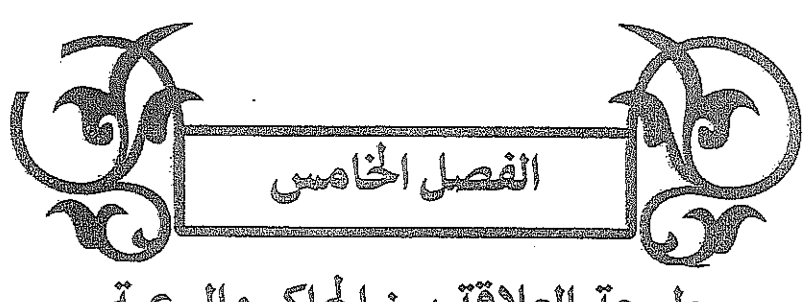
ومما يجب تسجيله في هذا المقام أن هذا الرأي الذي قررناه الآن - وهو عدم الاعتداد بالنسب القرشي في الإمام - هو الذي يحظى بتأييد معظم الدارسين المحققين في العصر الحديث.

* * *

فالخلاصة أن شروط الحاكم المسلم كما وضعها علماؤنا القدامى ينبغي إعادة النظر فيها في ضوء متغيرات العصر. ولا شك أن بعض هذه الشروط يتصف بالثبات المطلق ولا يخضع للتغير بتطاول العهد. فالعدالة والكفاية والعقل والبلوغ تعتبر كلها شروطًا ثابتة لا تقبل التلون بتفاوت الأزمان والبيئات. ويمكن أن يلحق بهذه الشروط أيضًا شرط الذكورة رغم ما يثور حوله أحيانًا من خلاف. أما الشروط المتغيرة فيقف على رأسها شرط النسب، فقد كان هذا الشرط ملزمًا في ظروف تاريخية معينة، وعندما تغيرت هذه الظروف زالت صفة الإلزام عنه وأصبح من المناسب تحقيق مقصوده البعيد دون التمسك بحرفيته. كما أن الشرط المتعلق بسلامة الحواس والأعضاء ينبغي النظر إليه في عصرنا بعيداً عن التفاصيل التي قدمها حوله علماؤنا القدامى؛ وكذلك شرط العلم الذي يتجدد مفهومه طبقًا لمتطلبات كل عصر، هذا مع ضرورة وجود القدر الأساسي من الفقه بعلوم الدين وليس بالضرورة ذلك القدر الذي يرفع الإمام إلى مرتبة المجتهدين.







الفصل الخامس

طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية

الإمامة عقد بين الأمة والحاكم:

يعبر علماء الفقه السياسي الإسلامي عن الإمامة بأنها عقد[1]. والعقد – كما هو معروف – يتم بين طرفين. وطرفا العقد هنا هما الرعية والإمام أو الأمة والحاكم. والأمة هي التي أبرمت العقد مع الحاكم فهي الطرف الأول والأصيل فيه. وللعقد دائماً شروط يلتزم بها طرفاه؛ فالعقد شريعة المتعاقدين كما يقال. فإذا أخلَّ طرف بهذه الشروط انفسخ العقد أو رجع من أخل بها إلى الالتزام.

واجبات الحاكم نحو الأمة بمقتضى عقد الإمامة:

عرَّف العلماء الإمامة – كما سبق أن ذكرنا – بأنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. وهذا يعني أن من يتولى هذا المنصب ملتزم – بحكم قبوله لهذا العقد – أن يرعى شئون الدين ويعمل على صونه وإعلاء كلمته، وأن يسوس رعيته في كل شئونها الدنيوية في ضوء مبادئ الدين. فالأمة إذن قد فوضته بمقتضى عقد الإمامة أن يسير في هذين الخطين المتلازمين.

فحراسة الدين وسياسة الدنيا به هو الواجب المحدد على الإمام في إيجاز شديد. وقد تناول الماوردي هذا الواجب المحدد المجمل ففصَّله. وسوف نستعرض هنا أوّلاً ما قاله الماوردي بهذا الصدد ثم نقوم بالتعليق عليه.

---

(١) انظر مثلاً: التمهيد للباقلاني، ص١٧٨-١٧٩؛ والأحكام السلطانية للماوردي، ص٥؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص٢٥.

يذكر الماوردي أن الذي يلزم الإمام من الأمور العامة عشرةُ أشياء: فأولها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة؛ وثانيها تنفيذ الأحكام وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تتم النصفة؛ وثالثها حماية ممتلكات الناس وأعراضهم؛ ورابعها إقامة الحدود التي فرضها الله تعالى؛ وخامسها تحصين ثغور الدولة الإسلامية «بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغِرَّةٍ ينتهكون فيها محرمًا أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا»؛ وسادسها جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يُسلمَ أو يدخلَ في الذمة؛ وسابعها جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، أي تحصيل الموارد المستحقة للدولة؛ وثامنها تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال، أي صرف موارد الدولة في مصارفها الصحيحة؛ وتاسعها استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال، أو بعبارة أخرى اختيار الرجال الأكْفَاء الذين يعينونه على القيام بمسئولياته؛ وعاشرها مباشرة الأمور بنفسه وعدم التعويل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، «فقد يخون الأمين ويغش الناصح»(١).

فهذا هو عرض الماوردي لواجبات الإمام أو الحاكم المسلم. ولنا عليه ملاحظتان أساسيتان:

الملاحظة الأولى أنه من غير المقبول حصر واجبات الإمام في عدد معين لا يزيد ولا ينقص؛ ذلك أن هذه الواجبات تختلف في طبيعتها وحجمها من عصر إلى عصر. فالمحك الصادق إذن هو أن كل ما يحقق للأمة مصلحة دينية أو دنيوية يدخل ضمن واجبات الإمام ولو لم يكن مُنْدرجًا تحت الواجبات التي نصَّ عليها الماوردي. فالتحدي العلمي والحضاري الذي تواجهه الأمة الإسلامية في هذا العصر – على سبيل المثال – يفرض على الحاكم المسلم واجبًا مؤكدًا وهو أن يعمل على تحقيق ما يضمن لأمته مكانًا راسخًا في ميدان العلم الحديث وفي مجال الحضارة الإنسانية(٢)، وهذا مجرد مثال من أمثلة عدة لما يمكن أن يطالب به الحاكم من

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٥-١٦.

(٢) يقول السيد رشيد رضا في كتابه: الخلافة، ص٣٧: «العلوم والفنون الطبيعية والكيماوية والآلية كلها من الواجبات الكفائية، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب».

واجبات لم تكن داخلة في اعتبار السابقين. وعلى الأمة أو ممثليها من أهل الحل والعقد أن يفرضوا على الإمام في عقد الإمامة ما يرونه من واجباتٍ في ضوء متطلبات العصر.

الملاحظة الثانية أن الواجب السادس على الإمام عند الماوردي وهو «جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة» يحتاج إلى وقفة تبيّن طبيعته لأنه يتصل بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، فالماوردي هنا يتحدث عن الجهاد، ولكنه ربطه بالمعاندين للإسلام بعد الدعوة. وهذا العناد قد يعني مجرد رفض الدعوة، وقد يعني الكيد للإسلام والتربص بأتباعه. فإن كان المقصود به المعنى الثاني فالجهاد في هذه الحالة مبرَّر ومشروع؛ وإن كان المقصود به المعنى الأول وهو مجرد رفض الدعوة فإن الجهاد هنا يصبح جديرًا بالمناقشة. ونحن نجد من بين علمائنا القدامى – كالجويني – من يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن المُسْتَقِلِّين بأعباء الشريعة (أي الأئمة) مطالبون بالدعوة إلى دين الله دعوة مقرونة بالأدلة والبراهين، ثم هم مطالبون «بالدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول» إذا رفضت الدعوة بالحسنى(١).

لقد ناقش بعض الباحثين المحدثين هذه القضية مناقشة مستفيضة لا مجال للدخول في تفاصيلها هنا(٢). والرأي الذي نطمئن إليه هو ما ذهب إليه الأستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه «السياسة الشرعية». فبعد أن استعرض رأي القائلين بأن الدعوة إلى الإسلام يجب أن يساندها السيف إذا لم تنجح باللسان وأن علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول قائمة في أساسها على الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان؛ ورأيَ القائلين بأن الأسلوب الوحيد للدعوة هو اللسان لا السيف وأن علاقة الدولة الإسلامية بغيرها قائمة في أساسها على السلم ما لم يطرأ ما يوجب الحرب – بعد أن استعرض هذين الرأيين وما يستندان إليه من

(١) الجويني: غياث الأمم، ص٢٠٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٧٢٧-٧٣٥؛ محمد أبو زهرة: الجهاد في الإسلام (بحث منشور في مجلة لواء الإسلام، مايو ١٩٦٠). وانظر أيضًا: الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٦٢.

حجج قرر أن الرأي الثاني هو الأجدر بالقبول وقدَّم له مزيداً من البراهين[١]؛ ذلك أن النظر الصحيح – على حد قوله – «يؤيد أنصار السلم القائلين بأن الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال إلا إذا أريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعاً للشر وحماية للدعوة»[٢].

وقد أورد الأستاذ خلاف ما يؤيد رأيه هذا من شواهد القرآن الكريم. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الممتحنة]، وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ ﴾ [النساء]. ويرى الأستاذ خلاف أن ما يبدو من تعارض ظاهري بين أمثال هذه الآيات وبين آية السيف[٣]، يصبح لا وجه له إذا حملنا المطلق على المقيد؛ فقد أذن الله سبحانه في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكر هذا الأمر مقروناً بسبب، وتارة ذكره مطلقاً اكتفاءً بعلم السبب في آيات أخرى[٤].

أما الحديث الذي احتج به أنصار الرأي الأول وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[٥]، فإن جميع المسلمين متفقون – كما يذكر الأستاذ خلاف – على أن المقصود بالناس فيه هم مشركو العرب خاصة «لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء

(١) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص٦٤–٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [التوبة].

(٤) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص٧٨.

(٥) صحيح البخاري، ج٩، ص١٩: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم.

في الحديث لأنهم يقاتَلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية»[١]. وقد أمر الله رسوله أن يقاتل مشركي العرب ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف لما كانوا عليه من عناد وطغيان، فلم يكن هناك من سبيل إلى اتقاء أذاهم إلا بإسلامهم أو استئصالهم؛ «فالحديث في طائفة خاصة، والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة»[٢].

والحق أننا نجد في سيرة الرسول ﷺ من الشواهد العملية ما يؤكد الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ خلاف، فكل غزوات الرسول وسراياه لم تكن إلا رداً لعدوان واقع أو متوقع ولا يمكن القول إنها كانت سبيلا لفرض الإسلام على الناس بقوة السيف[٣].

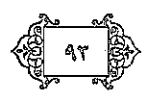
هذا؛ وقد اعتمد بعض المستشرقين على ما يردده القائلون بأن الدعوة إلى الإسلام دعوة قهرية مؤيَّدة بالسيف إذا لم تنفع بالحسنى، وأن هذا هو أحد واجبات الإمام – اعتمدوا على مثل هذا القول في اتهام الإسلام بأنه دين يأمر أتباعه أن يخوضوا ضد غير المسلمين غمار حرب هجومية لا يصح أن تتوقف حتى يدخل الناس كافة في دين الإسلام أو يذعنوا لحكم الدولة الإسلامية؛ ومن هنا فإنهم يرون أن مفهوم السلام الحقيقي لا مكان له بين المسلمين وغير المسلمين. ومن أبرز المروِّجين لهذا الادعاء في الغرب الآن المستشرق البريطاني برنارد لويس Bernard Lewis (الذي اتخذ من أمريكا أخيراً وطنًا له). ويردد لويس هذا الرأي في العديد من كتبه ويدافع عنه بحرارة[٤]. وهو رأي لا يقوم على أساس علمي صحيح كما وضحنا ذلك فيما مضى.

(١) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص٧٩. وللمزيد ارجع إلى كتاب الأم للشافعي (طبعة الشعب)، ج٤، ص٩٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف: نفس المرجع السابق والصفحة.

(٣) ارجع إلى: د. عبد الرحمن سالم: الرسول ﷺ: حياته وتطور الدعوة الإسلامية في عصره (دار الفكر العربي، القاهرة)، ص١٢٦، ١٣٦، ١٤٨، ١٧٩ ومواضع أخرى. وله أيضاً: المسلمون والروم في عصر النبوة (دار الفكر العربي، القاهرة)، ص٨٧–١٢١.

(٤) من بين الكتب التي يردد فيها برنارد لويس هذا الزعم كتاب: Islam and the West, PP.9-10؛ وكتاب: The Political Language of Islam, P. 78؛ وكتاب: The Muslim Discovery of Europe, P. 61.



نَخْلُص إذن إلى أن الجهاد أحد الواجبات المؤكدة المنوطة بالحاكم المسلم، ولكنه الجهاد الذي يهدف إلى صد العدوان وحماية الدعوة لا الجهاد الذي يهدف إلى فرض العقيدة بالإكراه أو تحصيل الجزية. وهذا هو ما ينبغي أن نفهمه من عبارة الماوردي السابقة. أما ما يقوله الجويني فإنه يتعارض في رأينا مع توجيهات الإسلام التي تدعو إلى نبذ العدوان والجنوح إلى السلم.

رقابة الأمة ودورها في ضمان قيام الحاكم بواجباته:

بعد أن شرحنا واجبات الخليفة نحو الرعية بمقتضى عقد الإمامة يصبح السؤال المشروع هو: ما الذي يضمن للرعية أن يحسن الخليفة أو الحاكم أداءه لواجباته؟

قد يجيب البعض عن هذا السؤال بأن الرعية لم تبايع حاكمها إلا لتوفر الشروط اللازمة فيه من العدالة والعلم والكفاية... إلخ. فهذه الصفات هي التي تضمن للرعية كفاءة ممارسة الحاكم لمسئولياته.

ولكن الحق أن توفر هذه الشروط في الحاكم عند اختياره لا يقدم الضمان الكافي على أنه سيكون عند حسن ظن الأمة به وسيلتزم بما أبرمتْه معه من عقد. فقد يكون الفرد عادلاً ذا كفاية فإذا أمسك بزمام السلطة ركب متن الظلم والشطط وضيع حقوق الرعية. ومن هنا جاءت رقابة الأمة لتجعل استمرار الحاكم في ممارسة مسئوليات الحكم متوقفًا على أدائه لواجباته بالصورة التي يرسمها له الإسلام. وهذا ما يعكسه قول أبي بكر – رضي الله عنه – في الخطاب الذي افتتح به خلافته: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني». وسوف نتناول مبدأ رقابة الأمة على الحاكم بمزيد من التفصيل عند مناقشتنا للقواعد الأساسية للنظام الإسلامي.

حقوق الحاكم على الأمة:

بعد أن شرحنا واجبات الإمام نحو الأمة يحق لنا أن نسأل: وهل له على الأمة من حقوق؟

يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدَّى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله. والذي يتغير به حاله فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه»[١]. والمقصود بالنقص في البدن أي عائق جسماني من مرض مزمن أو غيره مما يحول بينه وبين أدائه لواجباته. أما جرح العدالة فهو أكثر خطرًا لأنه يعني أن الإمام فرَّط عامدًا في أهم الصفات التي تجعله أهلاً للإمامة. فهذان الحقان – وهما الطاعة والنصرة – يجبان على الأمة للإمام ما دام الإمام ملتزمًا ببنود العقد الذي أبرمته معه الأمة وقادرًا في الوقت نفسه على القيام بمسئولياته. فإذا لم يلتزم الإمام بهذا العقد فلا طاعة له على الأمة ولا نصرة. وقد عبر أبو بكر الصديق عن هذا المعنى أبلغ تعبير حين قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[٢]. وفي هذا الضوء يجب أن نفهم الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ...(٥٩)﴾ [النساء]. فالخطاب في صدر هذه الآية موجه للمؤمنين جميعًا، فأولو الأمر داخلون فيه بالضرورة، فعليهم أن يطيعوا الله ورسوله أولاً حتى تجب لهم الطاعة على رعيتهم[٣]. وقد أكدت الأحاديث الشريفة هذا المعنى؛ فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف»[٤]، وقوله: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٥].

مناقشة رأي القائلين بأن سلطة الحاكم في الإسلام مطلقة:

لا شك أن ما قررناه الآن من حقائق فيما يتعلق بحقوق الأمة على الحاكم وحقوق الحاكم على الأمة يرجع إلى الأصول الفكرية الإسلامية كما أرساها الكتاب

(١) الأحكام السلطانية، ص١٧.
(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ (دار صادر، بيروت)، ج٢، ص٣٣٢.
(٣) محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص٧٦.
(٤) رواه البخاري ومسلم عن علي بن أبي طالب.
(٥) صحيح البخاري، ج٩، ص٧٨.

والسنة. وقد مثلت فترة الخلافة الراشدة انعكاسًا واضحًا لهذه المبادئ. أما فيما تلا هذه الفترة من عصور فإننا نحكم للخلفاء أو عليهم بمقدار قربهم من النموذج الإسلامي الصحيح أو بعدهم عنه. وليس من الإنصاف إدانة النظام الإسلامي باتحراف بعض الخلفاء عن الجادة.

ومع ذلك فقد وجدنا بعض المستشرقين وغيرهم يجادلون في هذه الحقائق ويتهمون نظام الحكم في الإسلام بالأوتوقراطية والاستبداد. يقول توماس أرنولد: «إن الخلافة ... كانت نظامًا مطلقًا في الحكم وضع سلطة لا حدود لها في يد الحاكم وطالب الرعية بالطاعة العمياء»[١]. ويقول وليم موير: «إن الحرية بالمعنى الصحيح للكلمة غير معروفة (أي في النظام الإسلامي)، ويبدو أن هذا راجع إلى امتزاج الجانبين الديني والدنيوي في الكيان السياسي للأمة على درجة يصعب معها فصل أحدهما عن الآخر. ولهذا لا يستطيع المرء اكتشاف بذور أية حكومة جماهيرية أو العثور على أي أسلوب يؤدي إلى نظم حرة متفتحة». ثم يضيف قائلاً: «إن النموذج الأصيل للحاكم المسلم هو النموذج المستبد ذو السلطة المطلقة»[٢]. ويقول أحد كتابنا المعاصرين: «ففكرة ورث الخلافة ومعنى خلفاء الله قد رسخا في الوجدان الإسلامي ورسبا في العقل الإسلامي حصانة شديدة للخليفة واعتبارًا حادًا بأنه أخذها من الله وأنه يمثل الله لا الشعب وبذلك كان فوق المساءلة بعيدًا عن المحاسبة واختلطت أسماؤه بصفات الجلالة ...»[٣].

لا شك أن الحقائق التي قررناها فيما مضى كافية للرد على أمثال هذه الادعاءات. ويمكننا بلورة هذه الحقائق فيما يأتي:

---

(1) Thomas Arnold, The Caliphate, PP. 47-48.

(2) W. Muir, The Caliphate: its Rise, Decline and Fall, p. 600.

وانظر أيضًا:

Bernard Leuis, Islam in History, P. 352. C.F., Watt, Islamic Political Thought, P. 38.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الخلافة الإسلامية، ص١٦٥.

أولاً: إن الأسلوب الذي يتم بمقتضاه إقامة الحاكم المسلم هو أسلوب الشورى والاختيار كما ظهر في تنصيب الخلفاء الراشدين الأربعة. ومن المؤكد أن هذا الأسلوب يتيح للرعية أن تختار من تراه أهلاً لأن يحكمها بروح العدل.

ثانيًا: إن مبدأ رقابة الأمة يمثل الضمان الكافي لكبح جماح الحاكم الذي قد تزلُّ به القدم فيخيب ظن الرعية فيه.

ثالثًا: إن الحاكم في الإسلام أساسًا مقيد - في سلطته التنفيذية - بحدود شرع الله. ومن هنا يصبح من العسير أن نرى حاكمًا تحققت فيه شروط الإمامة الصحيحة ثم يرضى أن ينفلت من إطار الشرع ويتحول إلى أداة بطش وطغيان.

وما يؤدي عادة إلى الخلط في الأحكام في مثل هذا السياق هو عدم التمييز بين النظرية وبين سوء التطبيق في بعض المراحل التاريخية. لقد استبدَّ بعض الخلفاء هنا وهناك، ولكن استبدادهم لم يكن تطبيقًا لمبادئ الحكم الإسلامي بل انحرافًا عنها. وقد رفض أبو بكر الصديق أن يدعي بـ(خليفة الله) وقال: «لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ»[١]. وقد ذكر الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨م) أن جمهور العلماء لم يجيزوا لقب (خليفة الله) «ونسبوا قائله إلى الفجور وقالوا: يستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ولا يموت»[٢]. كما أجمع العلماء الذين تناولوا تحديد مفهوم الخلافة على أنها نيابة عن الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ولم يقل أحد إنها نيابة عن الله[٣]. وقرر العلماء أيضًا أن طاعة الرعية للإمام مشروطة بطاعة الإمام لله. وفي كتب الأدب والتاريخ كثير من المواقف التي وجه فيها أفراد من الرعية نقدًا لاذعًا للخلفاء بعد عصر الخلافة الراشدة دون أن تراق دماؤهم أو ينكل بهم[٤]. فكيف يسوغ الزعم بأنه قد

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) يلاحظ روزنثال Rosenthal أن الخلفاء في أواخر العصر العباسي كان يطلق عليهم لقب «خليفة الله». ولكن روزنثال يؤكد - بحق - أن هذا لم يكن موضع موافقة من الخلفاء الأوائل، وليس من الإنصاف أن تضع قاعدة عامة من خلال النماذج المتأخرة. انظر:

Political Thought in Medieval Islam, P. 37.

(٤) انظر بعض هذه المواقف في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، ج٦، ص٣٣٣، ٣٤٣.

رسخ في الوجدان الإسلامي أن الخليفة فوق المساءلة وأنه يمثل الله لا الشعب وأن أسماءه اختلطت بصفات الجلالة؟! أما ما يزعمه «موير» من أن امتزاج الجانبين الديني والدنيوي في النظام الإسلامي أدى إلى انعدام الحرية فإن ذلك لا يصح إلا لو ترتب على هذا الامتزاج خلق سلطة كهنوتية في الإسلام. ولكن المعروف أن النظام الإسلامي أبعد ما يكون عن الكهنوتية؛ فقد ذكرنا أن الأمة هي التي أبرمت عقد الإمامة مع الحاكم؛ فهي الطرف الأصيل في هذا العقد وهي صاحبة الحق في فسخه لو لم يلتزم الحاكم بما تضمنه من شروط. وقد عبر أبو بكر عن هذا المعنى في خطبة التولية حين قال: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني».

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو هذا:

كيف تعبر الأمة عمليًا عن اعتراضها على الإمام الذي لم يلتزم بعقد الإمامة؟

هناك اتجاهات أساسية ثلاثة في الفكر السياسي الإسلامي لمعالجة مشكلة انحراف الحاكم:

١- **الاتجاه الأول** – وهو يمثل الفكر الراديكالي المتشدد – هو اتجاه الخوارج. ويمكن أن يطلق على هذا الاتجاه «مذهب السيف»؛ فقد كان الخوارج «يرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقًّا واجبًا»(١). وهذا يعني أن السبيل الوحيد لعلاج انحراف الحاكم عند الخوارج هو الثورة المسلحة. ومعايير مخالفة السنة عند الخوارج معايير متسعة يعوزها الانضباط والتحديد، فالتصرف الذي يرونه مخالفًا للسنة ومتعارضًا مع الإسلام قد يرى فيه غيرهم تعبيرًا صادقًا عن السنة وانعكاسًا أمينًا لروح الإسلام. فقد أدان الخوارج الإمام عليًّا لقبوله التحكيم واتهموه بالخروج على الملة في حين أن عليًّا لم يقبل التحكيم إلا ليحقن دماء المسلمين وهو ما يعبر أصدق تعبير عن روح السنة. هذه ملاحظة. والملاحظة الأخرى على مذهب السيف عند الخوارج، أي مذهب الثورة المسلحة على الحاكم الجائر، أنهم لا

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١١٥. وانظر أيضًا: البغدادي: الفَرْق بين الفِرَق، ص٧٣.

يضعون الضوابط اللازمة لهذه الثورة بل يؤمنون بالثورة لذاتها ولو كانت كل المؤشرات تؤكد فشلها كأن يكون القائم بها واحدًا بمفرده. والخوارج لا يهتمون بما قد يكون لثورتهم على الحاكم المخالف للسنة من آثار مدمرة على المجتمع يتضاءل بجانبها ما قد يكون لها من آثار إيجابية. وقد طبق الخوارج هذا المبدأ عمليًّا خلال تاريخهم الملطخ بدماء المسلمين فجعلوا من أنفسهم غرضًا لنقمة المجتمع الذي لم يهدأ حتى أطفأ نائرتهم.

٢- **والاتجاه الثاني** – وهو الذي يقابل الاتجاه الأول – هو اتجاه المرجئة وأهل الحديث؛ وهو المعروف بـ«مذهب الصبر». ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعري هذا الاتجاه بقوله: «وقال قائلون: السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه. وهذا قول أصحاب الحديث»(١). ويقول المرجئة كذلك: إنه لا تضر مع الإيمان معصية(٢)، وهم يرجئون أمر الفرق المتناحرة إلى يوم القيامة، كما أنهم يسالمون نظام الحكم القائم أيًّا كان اتجاهه ما دام يعلن انتسابه إلى الإسلام، فهم إذن لا يجيزون الخروج على أمراء الجور(٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مناخ القسر والاضطهاد الذي اتسعت دائرته في العالم الإسلامي في العصور المتأخرة كان سببًا وراء تنامي هذا الاتجاه في كتابات المتأخرين. ولكن من المؤكد أن بذور هذا الاتجاه وجدت في الصدر الأول حين رفض نفر من الصحابة إبان الفتنة الكبرى أن يأخذوا هذا الجانب أو ذاك. ومن هؤلاء أسامة بن زيد وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وسعيد بن زيد(٤). ومما يروى في هذا الصدد أن علي بن أبي طالب ندب سعد بن أبي وقاص للقتال فقال سعد: «لا أخرج أو يكون لي

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية بصيدا وبيروت: ١٩٩٠م)، ج٢، ص١٤٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص١٣٩. والمقصود بالمرجئة هنا «المرجئة الخالصة»؛ ذلك أن هناك ما يعرف أيضًا بمرجئة الخوارج ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية. نفس المصدر والصفحة.

(٣) ارجع حول ذلك إلى كتاب: فجر الإسلام لأحمد أمين (مكتبة النهضة المصرية: ١٩٥٩م)، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٤) غياث الأمم للجويني، ص١١٣.

سيف له لسانان، يشهد للمؤمن بإيمانه، وعلى المنافق بنفاقه»، وقال أسامة: «يا أمير المؤمنين لو وُضِعتَ في جوف أسد لدخلتُ معك، ولكن لا مسامحة مع النار»(١). وقد اتخذ هؤلاء النفر من كبار الصحابة هذا الموقف تحرجًا من الوقوع في الفتنة وعزوفًا عن سفك الدماء حين لم يتبين لهم وجه الحق. أما المرجئة – بالمفهوم الاصطلاحي لهذه الكلمة – فإنهم زادوا عن ذلك برضاهم بحكم أمراء الجور وإقرارهم بشرعيته. وهم لا يفرقون في ذلك بين حاكم جاوز الحد في ظلمه وطغيانه، وحاكم قد يظلم حينًا وينصف حينًا. فمذهبهم هو الصبر المطلق على ظلم الحاكم، وهو مذهب أهل الحديث(٢).

٣– أما الاتجاه الثالث فإنه وسط بين الاتجاهين السابقين، وهو مذهب أهل السنّة بصفة عامة وكثير من المعتزلة على تفاوت في بعض التفاصيل. ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه «مذهب الموازنة بين السيف والصبر» وهو ما يعرف أحيانًا بمذهب «التمكّن»(٣).

وخلاصة هذا المذهب أن الحاكم إذا جار وبدّل ولم يلتزم بشروط العقد الذي عقدته معه الأمة فإن على الأمة أن توازن بين أمرين: الثورة عليه أو السمع والطاعة له. أي السيف أو الصبر؛ فأيهما كان أسوأ تأثيرًا فيما يترتب عليه من نتائج وجب على الأمة أن تتجنبه. وهذا يعني أن على الأمة في حالات خاصة أن تصبر على انحراف الحاكم وتذعن له بالطاعة إذا ظهر لها أن نتائج الثورة ستكون وبالاً على الجميع. وهذا ما يطلق عليه العلماء «حالة الضرورة»(٤). وحالة الضرورة استثناء، وللضرورة أحكام كما يقولون؛ فقد تبيح الضرورة أكل الميتة أو أكل لحم الخنزير مثلاً. فالرضا بإمامة الحاكم الجائر ليس إلا اختياراً لأخف الشرين.

(١) المصدر السابق، ص١١٣–١١٤.
(٢) وانظر أيضًا ما يقوله الإمام النووي بهذا الشأن في شرحه على صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٢٩.
(٣) انظر: د. نيفين عبد الخالق مصطفى: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي (مكتبة الملك فيصل الإسلامية بالقاهرة)، ص٣٧١ وما بعدها.
(٤) حول حالة الضرورة ومذهب الصبر ومذهب السيف ارجع إلى: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٠٤–٣١٣. وحول المنهج الصحيح في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحكام وغيرهم راجع: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (طبعة دار الشعب)، ج٧، ص١١٨٦–١٢٧٥، وبالأخص ص١٢٥٠ وما بعدها.

ورغم أن المعتزلة بصفة عامة يتبنون الاتجاه الغالب لدى أهل السنة وهو ضرورة الموازنة بين السيف والصبر عند جور الحاكم فإنهم وضعوا قيودًا أكثر تشددًا على حالة الضرورة التي أشرنا إليها الآن. أي أن مبدأهم العام هو الثورة المسلحة على الحاكم الجائر إلا إذا كانت كل الدلائل تشير إلى فشل الثورة، أو كان جانب الشر في نتائجها أغلب من جانب الخير، أو تعذّر وجود الإمام العادل الذي ينضوون تحت لوائه ويقود بهم الثورة إلى النصر. والمعتزلة – في اعتناقهم لمبدأ الثورة المسلحة على الحاكم الجائر إذا تحققت عوامل نجاحها وفشلت وسائل الإصلاح الأخرى – يطبّقون أصلاً من أصولهم الخمسة المعروفة وهو «أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(١).

ولكن أهل السنة يتوسعون في «حالة الضرورة». بل إن أبا حامد الغزالي يرى أن إمامة المتغلب – أي الإمام غير الشرعي الذي لم يتلق بيعة الأمة – تصبح جائزة إذا كان في إزالة هذا المتغلب ضرر يلحق بجماعة المسلمين(٢). والحق أن هذا الاتجاه الوسَطِيَّ السُّنِّي في الفكر السياسي الإسلامي يقوم على مبدأ ديني راسخ وهو تجنب الفتنة والعمل على حقن دماء المسلمين ما أمكن ذلك. أما المواجهة المسلحة فلا يصح اللجوء إليها إلا إذا كانت هناك ضرورة قصوى توجب ذلك. وكثيرة هي الأحاديث التي تساند هذا الاتجاه والتي تنهى عن السعي وراء الفتنة والخروج على السلطان إلا إذا كان ذلك هو الخيار الذي لا خيار غيره. يروي البخاري في صحيحه في (كتاب الفتن) عن عبادة بن الصامت أنه قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أنْ بايَعَنَا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرًا بَوَاحًا عندكم من الله فيه برهان»(٣). ويروي البخاري أيضًا في نفس السياق عن أبي

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٤٠. وحول التفاصيل الخاصة بأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة ارجع إلى شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٧٤١ وما بعدها.
(٢) فضائح الباطنية، ص١٩٢–١٩٣.
(٣) صحيح البخاري، ج٩، ص٥٩–٦٠. وانظر أيضًا: صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٨ (باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية).



سعيد الخدري أنه قال: «يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شَعَف الجبال ومواقع القطر يفرّ بدينه من الفتن»(١). إلى غير ذلك من الأحاديث.

وهكذا يصبح المعيار الأمين للخروج على الحاكم الجائر أو عدم الخروج عليه عند أصحاب هذا الاتجاه الوسطي هو مصلحة الأمة أولاً وأخيراً. فإذا لم يكن هذا الخروج ليحقق مصلحةً للأمة فلا مشروعية فيه، وإذا حقق مصلحة لها فهو مشروع بقدر ذلك(٢).

تعقيب:

قد يتبادر إلى الذهن بعد المناقشة السابقة أن النظام الإسلامي لا يعرف في مواجهة الجائرين من الحكام إلا الرضا بإمامتهم أو الخروج عليهم. ولكن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. فالمناقشة السابقة كلها في واقع الأمر تنصب على حالة واحدة وهي حين يرفض الحاكم الجائر أن يقبل نصيحة الأمة له بأن يعتدل أو يعتزل. وهذه حالة لا ينبغي أن تمثّل النموذج الإسلامي الصحيح. ذلك أن النموذج الإسلامي الصحيح يتمثل في أمر واحد وهو أن يصغى الحاكم إلى رأي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد أو في أية هيئة تقوم بدور أهل الحل والعقد كالمجالس النيابية المختلفة في عصرنا. هكذا يمكن القول إن مبدأ الثورة المسلحة في الإسلام يُعَدُّ الاستثناء لا القاعدة ويندرج تحت حالة الضرورة، وهو مبدأ يمكن الاستغناء عنه تمامًا عن طريق وضع القواعد التي تنظم أسلوب المعارضة بالصورة التي نعرفها في الديمقراطيات الحديثة. فهذا أسلوب إسلامي في الصميم. فالحكومة إذا انحرفت أو لم تلتزم ببرنامجها الذي تقدمت به إلى الشعب – أي لم تلتزم بشروط العقد – فإن الشعب يمكنه أن يصوّت بإسقاطها، إما بصورة مباشرة أو عن طريق ممثليه الشرعيين في البرلمان، أي مجلس الأمة أو الشعب (أي أهل الحل والعقد بالمصطلح الإسلامي). وهكذا تنعزل الحكومة دون أن تحدث فتنة أو تسفك قطرة دم واحدة.

(١) صحيح البخاري، ج٩، ص٦٦، وانظر أيضًا: نفس المصدر (كتاب الإيمان)، ص١١. والشَّعَف جمع شَعَفة، وهي من كل شيء أعلاه.

(٢) عندما ناقش الجويني هذه القضية قال: «وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه». الإرشاد، ص٤٢٦.

وغنيٌّ عن البيان أن أية هيئة تمثل الأمة في النظام الإسلامي لا بد أن تكون مستوفية لشروط التمثيل الصحيح حتى لا تكون أداة في يد السلطة التنفيذية تعينها على البغي والاستخفاف بإرادة الأمة. ومن هنا نتفق مع ما يقوله الشيخ رشيد رضا من أن «أهل الحل والعقد من قبل الأمة قلما يوجدون إلا في الأمم الحرة، وأكثر الرؤساء في الأمم المقهورة يكونون من قبل حكامها، وهم الذين توليهم رئاسة بعض الأعمال والمصالح فيها، فيكون ما بيدهم من الحل والعقد مستأجرًا»(١). وهكذا لا بد أن يقوم انتخاب هذه الهيئة على أسس صارمة من النزاهة المطلقة والحرية الكاملة. وإذا ما تحقق هذا الشرط المبدئي أمكن بالتالي تحقيق ما تتطلبه الأمة في هذه الهيئة التي تمثلها من العلم والعدالة والتقوى والرأي والحكمة أو غير ذلك من الصفات التي قد تراها الأمة ضرورية لضمان قيام هذه الهيئة بواجبها في الرقابة على أتم وجه.

فإذا اختارت الأمة ممثليها اختياراً حرًّا صادقًا قائمًا على أسس إسلامية صحيحة وإذا تم وضع الضوابط الصارمة التي تضمن عدم تدخل السلطة الحاكمة في قرارات ممثلي الأمة ومواقفهم أمكن الوصول إلى صيغة مثلى للعلاقة بين طرفي العقد، وهما الرعية والحاكم؛ وهي صيغة تمثل أفضل صمام أمان ضد نزعات القهر والتسلط أو نيران الفتن والثورات أو دوامات العنف والإرهاب. وهذه الصيغة المثلى في العلاقة بين الشعب والحاكم هي التي نجحت الديمقراطيات الحديثة في الغرب في إقرارها وتأصيلها حتى أصبحت جزءًا لا يتجزأ من نسيج الحياة السياسية عندهم. أما أمتنا الإسلامية – بكل أسف – فقد فشلت منذ قرون في التعايش مع هذه الصيغة رغم أنها ترجمة أمينة لروح الإسلام واتجاهه.

ولعل الكلمات التالية للأستاذ محمد أسد تعكس بصدقٍ روحَ النظام الإسلامي في بيان موقف الرعية من الحاكم الجائر، وهي التي نختم بها هذا الفصل:

«إن نَزْع السلطة من يد الحكومة يجب ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع لأن رسول الله قد حذرنا من اللجوء لهذه الوسيلة فقال:

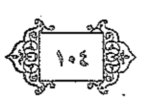
(١) الخلافة لرشيد رضا، ص٦٦.

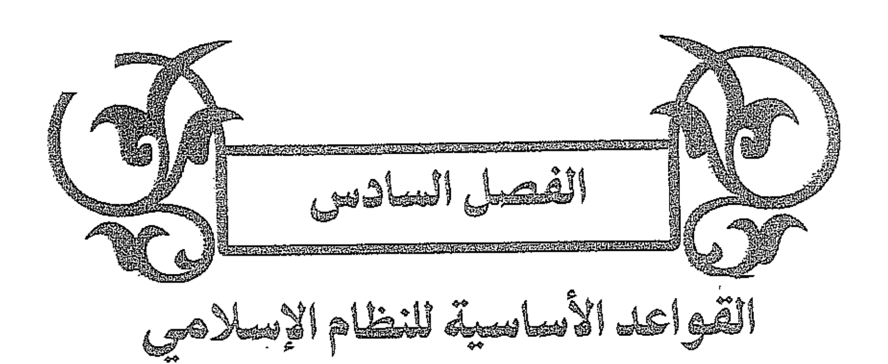


(من حمل علينا السلاح فليس منا)... يتضح من ذلك أن رسول الله قد أمر المسلمين أن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة إذا بلغ عملها درجة الكفر. ولكن تمشيًا مع مبدأ وحدة الأمة الذي أكده القرآن والسنة وحضًا على ضرورة المحافظة عليه لا يمكن أن يترك لكل فرد من الأفراد تعيين الوضع الذي تصبح فيه طاعة الأمير باطلة المفعول من حيث هي واجب ديني وقومي. إن مثل هذا الحكم لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو ممثليه الشرعيين»(١).



(١) منهاج الإسلام في الحكم لمحمد أسد، ص١٤٤-١٤٥.





القواعد الأساسية للنظام الإسلامي

يقوم نظام الحكم في الإسلام على مجموعة من الأسس والقواعد التي تكسبه ملامحه المميِّزة. وهذه القواعد هي ما تعرف باسم «المبادئ الدستورية العامة»(١). ورغم أن نظم الحكم الأخرى قد تشترك مع النظام الإسلامي في الكثير من هذه القواعد فإن نظرة الإسلام إليها تختلف عن نظرة غيره من النظم. وقد لا يتفق الباحثون حول عدد هذه القواعد أو أهميتها - ولكننا نعتقد أن أبرزها وأجدرها بالإشارة يتمثل في العدل والشورى والحرية والمساواة ووحدة الأمة وطاعة الأمة للحاكم ومسئولية الحاكم أمام الأمة. ونتناول الآن كل واحدة من هذه القواعد باختصار وتركيز.

-١-

العدل

آثرنا أن نبدأ حديثنا عن أهم قواعد النظام الإسلامي بقاعدة العدل باعتبار أن العدل هو المحور الذي يدور حوله النظام الإسلامي وهو غايته النهائية. ولا شك أن دائرة العدل في الإسلام تتسع لتشمل كل مجالات الحياة وليس مجال الحكم فقط. فالعدل - كما يقول الماوردي - «إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به ولا صلاح فيها إلا معه»(٢). وقد حثنا الإسلام على التمسك بالعدل حتى لو كان

(١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي، ص٤٩٣، ٦٥٦.
(٢) أدب الدنيا والدين، ص١٤٥.

في ذلك إيذاء لأنفسنا أو لأقرب الناس إلينا؛ فقد قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ... ﴿١٥٢﴾ ﴾ [الأنعام]، وقال عز من قائل: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ... ﴿١٣٥﴾ ﴾ [النساء]، كما حذرنا الإسلام من الخضوع للهوى في التعامل مع الأعداء وذلك بالجنوح للظلم وتناسي مبدأ العدل. قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ... ﴿٨﴾ ﴾ [المائدة].

وقد جاءت عبارات القرآن في التحذير من الظلم بالغة القوة والتأثير: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿٤٣﴾ وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ﴿٤٤﴾ وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [إبراهيم]، ومن هنا يقول الماوردي: «ليس شيء أسرع في فساد الأرض من الظلم»[1].

وإذا كان العدل في كل مجالات الحياة يمثِّل هذه الخطورة في الإسلام فلا شك أن أخطر ما يظهر فيه أثر العدل هو مجال الحكم. وقد بنى ابن تيمية رسالته المشهورة في «السياسة الشرعية» على آيتين في كتاب الله تعالى هما: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ... ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء].. الآية؛ وقال في تعليقه على هاتين الآيتين: «قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية...»[2]. ثم قال في ختام تعليقه: «وإذا كانت الآية [الأولى] قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماعُ السياسة العادلة والولاية الصالحة»[3].

(١) أدب الدنيا والدين، ص١٤٥.
(٢) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، ص٨.
(٣) نفس المصدر، ص٩.

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن غياب قاعدة العدل عن النظام الإسلامي يعني أن قواعد النظام الأخرى تتهاوى تلقائيًا. فمن الصعوبة بمكان تحقيق مبدأ الشورى مثلاً إذا غاب العدل. وهذا ينطبق كذلك على أهم القواعد الأخرى كالحرية والمساواة. بل إننا نلاحظ أن مبدأ الطاعة الذي يبدو ممكن التحقيق مع وجود الظلم والطغيان لا مجال لممارسته على الوجه المطلوب إذا افتقدت الرعية عدل الحاكم. فطاعة الرعية مع غياب العدل لا تعدو أن تكون مظهرًا أجوف لا روح فيه، وسرعان ما تستبدل بها الثورة والعصيان عندما تتاح أول فرصة لذلك، ولهذا قال بعض الحكماء: «إذا رغب المَلِك عن العدل رغبت الرعية عن طاعته»[1].

والعدل هو الغاية من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية كما يتضح ذلك جليًا في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ... ﴿٢٥﴾ ﴾ [الحديد].

ويلاحظ ابن تيمية ذلك الربط الدقيق بين إرسال الرسل وإنزال الكتب ليقوم الناس بالقسط وبين إنزال الحديد ليعلم الله من ينصره ورسله، فيقول تعليقًا على ذلك: «فمن عَدَلَ عن الكتاب قُوِّم بالحديد»[2]. وهذا يعني بالضرورة أن الحاكم إذا لم يلتزم بمنهج العدل الذي هو غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب كان على الرعية أن ترده إلى الجادة أو تعزله من منصبه ولو كان ذلك بحد السيف إذا فشلت كل الوسائل الأخرى.

ولأن العدل هو غاية الحكم وجوهره يضع الرسول ﷺ الإمامَ العادلَ على رأس السبعة الذين يحفهم الله بمزيد من لطفه يوم القيامة. فقد روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل ...» إلى آخر الحديث[3].

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص١٤٦.
(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص٢٧-٢٨.
(٣) صحيح البخاري، ج٨، ص٢٠٣.

ويطول بنا القول لو ذهبنا نتقصى الأمثلة العملية لالتزام حكام المسلمين وولاتهم في الصدر الأول بمنهج العدل؛ ولكننا نكتفي هنا بمثال واحد نظراً لدلالته البالغة. يروي البلاذري أنه «لما جمع هرقل للمسلمين الجموع وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لموقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج وقالوا: قد شُغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم. فقال أهل حمص: لَوِلايتُكم وعدلُكم أحبُّ إلينا مما كنا فيه من الظلم والغَشْم، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم!»[1]. ودلالة هذا الخبر أن الجزية وهي ما عُبِّر عنها هنا بالخراج اتساعاً[2] – كانت تؤخذ من أهل البلاد المفتوحة إذا لم يعتنقوا الإسلام نظير حمايتهم. ولكن المسلمين عجزوا عن تقديم الحماية لأهل حمص عندما سحبوا قواتهم منها استعداداً لمواجهة جموع هرقل في اليرموك، فاقتضى ذلك أن يردوا لأهل حمص جزيتهم عن ذلك العام إيثاراً لمنهج العدل. وقد أثَّر ذلك المسلك العادل في نفوس أهل حمص فتطوعوا للدفاع عن المدينة مع من بقي فيها من المسلمين.

على أن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه في ختام حديثنا عن مبدأ العدل في النظام الإسلامي هو هذا: إن العدل الذي يمثل أبرز قواعد النظام الإسلامي هو أيضاً إحدى القواعد الأساسية للنظم السياسية العالمية؛ فأي جديد جاء به الإسلام في هذا؟

إن ما يجب أن نبرزه في إجابتنا عن هذا السؤال هو أن العدل في النظام الإسلامي قيمة مطلقة ثابتة لا تعرف الخضوع لتأثيرات الأزمنة المختلفة أو البيئات المختلفة. أما العدل في النظم غير الإسلامية فهو عدل نسبي، يصبح مقبولاً إذا حقق

---

(١) فتوح البلدان (طبعة ليدن، ١٩٦٨)، ص١٣٧.

(٢) يقصد بالخراج اصطلاحاً ضريبة الأرض، أما الجزية فهي ضريبة الرأس. وهذا هو الاستعمال الغالب. ولكن كان يحدث أن يستعمل أحد المصطلحين مكان الآخر في بعض الأحيان، فهما متبادلان. راجع: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١م)، ص١٢٧–١٢٨.

مصلحة إقليمية أو قومية بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة، وإلا تواري ليحل محله الظلم البيِّن. إن العدل الإسلامي يمثله أصدق تمثيل – كما رأينا – قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا...﴿٨﴾ ﴾ [المائدة]. فما قد نُضْمِره من شعور بالعداء نحو بعض الناس أو الأجناس لا ينبغي – طبقاً لمفهوم الإسلام – أن يسمح لميزان العدل أن يختل في أيدينا. ولكن الديمقراطيات الحديثة في الغرب – وهي التي تُعَدُّ النموذجَ الأمثلَ للرقي السياسي – لا تعرف في تطبيقها لمبدأ العدل هذا المنهج الصارم. والأمثلة على ذلك كثيرة من واقع عصرنا، ولكننا نكتفي هنا بمثالين صارخين وهما مأساة الشعب العراقي ومأساة الشعب الفلسطيني، ففي الحالة الأولى شنت أمريكا مع حلفائها في العشرين من مارس سنة ٢٠٠٣م حرباً شرسة ضد العراق لإسقاط رئيسه صدام حسين لما اتهموه به من تواطؤ مع تنظيم القاعدة في هجمات الحادي عشر من سبتمبر. وقد رفعت أمريكا وحلفاؤها شعار إحلال الديمقراطية في العراق بعد «إنقاذ» الشعب العراقي من عسف رئيسه. ولكن الظلم الذي حل بالشعب العراقي وهو «يجني» ثمار الديمقراطية الأمريكية يفوق قدرات الخيال الجامح؛ فقد استُنزِفت ثرواته ونهب تراثه ودُمِّرت البنية الأساسية لبلده ومُزِّقت وحدة أراضيه. أما سجل الإبادة المنظمة لأبنائه فهو مما يندى له جبين الإنسانية. وفي الحالة الثانية تغاضى الغرب عن كل الممارسات الإسرائيلية الغاشمة ضد الشعب الفلسطيني من قتل وطرد ونهب وتعذيب وانتهاك لأبسط حقوق الإنسان. ويكفي أنه عندما حدثت مذبحة الحرم الإبراهيمي في الخليل فجر الجمعة ١٥ من رمضان سنة ١٤١٤هـ (٢٥ من فبراير سنة ١٩٩٤م)[1] وقفت الولايات المتحدة الأمريكية – زعيمة الغرب الديمقراطي – تعارض مجرد إصدار مجلس الأمن لقرار يدين هذا التصرف البربري من قبل إسرائيل. إن ما قلناه الآن لا يعكس

---

(١) استشهد في هذه المذبحة أكثر من ستين فلسطينياً وهم يؤدون صلاة الفجر، وأصيب عدد يقدَّر بحوالي ثلاثمائة. وليس صحيحاً أن المستوطن الإسرائيلي باروخ جولد شتاين الذي ينتمي لحركة كاخ الإسرائيلية المتطرفة كان مسئولاً بمفرده عن تلك المذبحة؛ فقد ثبت تواطؤ آخرين معه، بل ثبت أيضاً إشراف عدد من جنود الاحتلال على المذبحة.

إلا صوراً ضئيلة من استخفاف الديمقراطيات الحديثة بمبدأ العدل حين يبدو هذا المبدأ متعارضاً مع ما تراه هذه الديمقراطيات مصلحة مباشرة لها. وهذا هو الفرق بين مبدأ العدل في النظام الإسلامي – وهو أحد الثوابت التي لا تتزعزع – وبين مبدأ العدل في النظم الحديثة، وهو مبدأ تلعب به في كثير من الأحيان نزعات قومية وإقليمية ضيقة.

-٢-

الشورى

مكانة الشورى في النظام الإسلامي:

يعتبر مبدأ الشورى واحداً من أهم أركان النظام السياسي الإسلامي، ولا يتقدم عليه في الأهمية – في رأينا – إلا مبدأ العدل. وقد وردت آيتان صريحتان في القرآن الكريم – إحداهما مكية والأخرى مدنية – تنصّان على ضرورة التزام المسلمين في كل شئونهم بمنهج الشورى، ويأتي على رأس هذه الشئون – بطبيعة الحال – ما يتعلق بسياسة الأمة.

والآية المكية هي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى]، وهناك ملاحظتان أساسيتان تتصلان بمبدأ الشورى في هذه الآية:

الملاحظة الأولى أن هذه الآية جاءت ضمن مجموعة من الآيات تتحدث عن الصفات الأساسية للمؤمنين، ومن بين هذه الصفات اتباع المسلمين لمبدأ الشورى. أي أن إيمان المسلمين لن يكتمل إذا نبذوا هذا المبدأ وراء ظهورهم(١).

(١) يقول الشيخ محمود شلتوت في تعليقه على هذه الآية: «القرآن لا يريد من الشورى حين يضعها بين عنصري الصلاة والإنفاق في سبيل الله، لا يريد هذه الصورة الهزلية التي ألفناها في الماضي وتواضع أرباب البغي والاحتكار عليها، واتخاذها ستاراً يخفون به طغيانهم النفسي في إرادة سلب الحقوق؛ وإنما يريدها حقيقة نقية في واقعها كما يريد من الصلاة والإنفاق حقيقتهما المحققة لأثرهما...». انظر: الإسلام عقيدة وشريعة، ص٤٤١.

والملاحظة الثانية تتعلق بنزول هذه الآية في مكة، أي قبل قيام دولة الإسلام في المدينة حيث يشير ذلك إلى أن الشورى هي إحدى الخصائص التي يجب أن تلازم المسلمين، سواء أكانوا يشكّلون جماعة بدون دولة (كما كان وضعهم في مكة) أو دولة قائمة فعلاً (كما كان وضعهم في المدينة)(١).

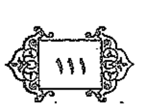
أما الآية المدنية فهي قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران]. والمعروف أن هذه الآية نزلت عقب هزيمة المسلمين في غزوة أحد(٢). وقد كان رأي الرسول ﷺ ألا يتوجه المسلمون للقاء العدو بل أن يتحصنوا داخل المدينة، وقال وهو يعرض وجهة نظره: «إن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا؛ فإن أقاموا أقاموا بشر مقام، وإن دخلوها علينا قاتلناهم فيها»(٣).

ولم يكن هذا رأي جمهور الصحابة وخاصة الشباب منهم؛ فقد طلبوا من الرسول ﷺ أن يتوجه بهم للقاء العدو خارج المدينة؛ وذلك لأنهم اعتقدوا أن بقاءهم داخلها ربما تفسره قريش على أنه جبن ونكوص عن القتال. ولم يجد رسول الله ﷺ بداً من أن ينزل على رأي الأغلبية بمقتضى التطبيق الصارم لمبدأ الشورى. ثم كانت هزيمة المسلمين في أحد وما قد توحي به من التشكيك في جدوى اللجوء إلى الشورى. ولكن هزيمة أُحُد – في واقع الأمر – لم تكن نتيجة الالتزام بمبدأ الشورى بل نتيجة مخالفة الرماة للأمر القاطع من رسول الله ﷺ بأن لا يبرحوا أماكنهم مهما كانت تطورات المعركة. فعندما مالت كفة القتال في البداية لصالح المسلمين ونظر الرماة إلى الرسول وأصحابه وهم في جوف عسكر المشركين ينتهبونه صاحوا: الغنيمة! الغنيمة! وترك الكثير منهم مواقعهم. فانتهز خالد بن الوليد

(١) راجع: في ظلال القرآن لسيد قطب، ج٥، ص٣١٦٥. وانظر أيضاً: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا، ص١٨١، وفقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي، ص٤٩–٥٠.

(٢) سيرة ابن هشام، ج٣، ص٦٩–٧٠.

(٣) نفس المصدر، ص٧.



الفرصة – وكان على خيل المشركين – فحمل على الرماة فقتلهم قتلاً ذريعًا، وانكشف ظهر المسلمين فأحاط بهم العدو فكانت الهزيمة(١)؛ ولهذا نوهت الآية هنا بما يتحلى به الرسول ﷺ في معاملته لأصحابه من لين الجانب والبعد عن الفظاظة حتى عند الخطأ. كما تضمنت الآية أمرًا إلهيًا للرسول ﷺ بأن يعفو عن أصحابه وأن يستغفر لهم وأن يستمر على التزامه بمبدأ الشورى مهما بدا – من حيث الظاهر – أن الشورى وخيمة العواقب. والجدير بالملاحظة هنا أنَّ أمْر الله للرسول بأن يشاور أصحابه ينطوي على درس عميق الدلالة للمسلمين؛ فقد كان من اليسير على الرسول ﷺ أن يستغني عن تلك المشاورة وهو المحوط برعاية الله وتسديده والناهل من نبع النبوة الصافي. ورغم ذلك فقد أمره الله بالمشاورة حتى يكون أسوة للمسلمين وحتى يستيقن ولاة الأمر في كل عصر أنه إذا كان الرسول قد التزم بقاعدة الشورى فأولى بهم أن يلتزموا بها(٢).

ثم تأتي السنة القولية والعملية لتؤكد موقف القرآن من الشورى. فيروى أن الرسول ﷺ سئل عن العزم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ... (١٥٩)﴾ [آل عمران]، فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»(٣). أما السنة العملية فإنها تتضح في المواقف الحاسمة التي ألزم الرسول ﷺ نفسَه فيها بمشورة أصحابه وتصرف طبقًا لنتائجها. فمن ذلك ما حدث في غزوة بدر حين استشار عليه الصلاة والسلام أصحابه في لقاء قريش عندما علم أنهم أعدوا العدة لحربه وحماية

(١) للمزيد من التفاصيل ارجع إلى: تاريخ الطبري، ج٢، ص٥٠٧–٥١٠.

(٢) يؤثر عن الحسن البصري أنه قال في توجيه هذا الأمر: «قد علم الله أنه (أي الرسول) ما به إليهم حاجة، ولكنه أراد أن يستنَّ به من بعده». انظر الكشاف للزمخشري، ج١، ص٤٣٢. ويقول الأستاذ سيد قطب في تعليقه على هذه الآية: «ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة، أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أحرج الظروف، وأمام النتائج المريرة التي انتهت إليها المعركة. ولكن الإسلام كان ينشئ أمة ويربيها ويُعدُّها لقيادة البشرية، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرشيدة أن تربّى بالشورى وأن تدرَّب على حمل التبعة وأن تخطئ – مهما يكن الخطأ جسيمًا وذا نتائج مريرة – لتعرف كيف تصحح خطأها وكيف تحتمل تبعات رأيها وتصرفها...». انظر: في ظلال القرآن، ج١، ص٥٠١–٥٠٢، وانظر أيضًا كتاب: الخلافة لرشيد رضا، ص٣٨.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (دار المعرفة ببيروت: ١٩٨٤م)، ج١، ص٤٢٠.

قافلة أبي سفيان، وكان رأي أصحابه قاطعًا في ضرورة الخروج للقاء العدو(١). ومن ذلك أيضًا ما حدث في غزوة أحد حين أشار عليه الأكثرية من أصحابه بالخروج من المدينة لمواجهة المشركين مع أن هذا لم يكن رأيه كما سبقت الإشارة.

مجال الشورى وأشكالها:

أ – لم يرد في القرآن أو السنة تحديد قاطع للمسائل التي يجب أن تخضع للشورى على المستوى السياسي. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسائل بكلمة عامة هي كلمة «الأمر». ولا يمكن أن نفهم من «الأمر» هنا كل أمر جلَّ أو صغر؛ فهناك من الأمور البسيطة المتكررة ذات الطبيعة المحدودة ما لا يحتاج إلى المشاورة. ولهذا قال الزمخشري في تعليقه على كلمة «الأمر» في هذه الآية: «يعني في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم»(٢). أو يمكننا أن نقول، بعبارة أخرى، إن كل ما من شأنه أن يؤثر على مجموع الأمة من أمور – سواء أكانت في مجال التشريع أم في مجال التنفيذ – لا بد أن يدخل في نطاق الشورى. ومن الصعب حقًا تحديد هذه الأمور لأنها تختلف في أهميتها تبعًا لاختلاف الزمان والمكان؛ ومن هنا وجب أن يترك تحديدها لأهل الحل والعقد أو ممثلي الأمة. وإذا كان هناك من قيد أساسي على تلك الأمور التي تتسع لها دائرة الشورى في الإسلام فهو ألا يكون من بينها ما فيه نص قاطع من كتاب أو سنة(٣). فكل الأمور المنصوص عليها بصورة قاطعة في الإسلام تُعَدُّ من «الثوابت» التي لا يجوز أن تخضع للاجتهاد البشري. ولكن هناك من الأمور «ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة»، كما يقول السيد رشيد رضا(٤)، فهذه تخضع للاجتهاد البشري واختلاف الآراء.

(١) تاريخ الطبري، ج٢، ص٤٣٥.

(٢) الكشاف، ج١، ص٤٣٢.

(٣) يراجع في ذلك: الخلافة لمحمد رشيد رضا (طبعة الزهراء للإعلام العربي: ١٩٩٤)، ص٣٨؛ وأيضًا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا، ص١٨٥؛ والإسلام وأوضاعنا السياسية للأستاذ عبد القادر عودة، ص٢٠٨.

(٤) الخلافة، ص٣٨.



ب- ولم يحدد الإسلام أيضًا شكلاً معينًا من أشكال الشورى ينبغي أن تلتزم به الأمة. ومن هنا يمكن القول إن أي شكل يحقق جوهر الشورى وغايتها يعتبر إسلاميًا حتى لو كان مقتبسًا من نظم أخرى. وقد عرف النظام السياسي في الإسلام - من الناحية التاريخية - ما أطلق عليه العلماء مصطلح «أهل الحل والعقد» كما ذكرنا قبل ذلك. وقد كانت وظيفة هؤلاء أشبه ما تكون بوظيفة الهيئات البرلمانية الحديثة. ولكن ينبغي أن نذكّر أنفسنا هنا بما قررناه آنفًا من أن الإسلام لا يهتم بقضية الأسماء قدر اهتمامه بما تشير إليه هذه الأسماء من دلالات ومضامين.

مدى إلزام الشورى:

لا يكاد باحث يتعرض لموضوع الشورى في الإسلام دون أن يطرح على نفسه هذا السؤال: هل الشورى ملزمة أو معلمة؟ بعبارة أخرى: هل الحاكم أو من يمثلونه من رجال السلطة التنفيذية ملزمون باللجوء إلى الشورى؟ وإذا لجأوا إليها فهل هم ملزمون بقراراتها؟

بصدد الإجابة عن هذا السؤال نتبين اتجاهات ثلاثة في الفكر السياسي الإسلامي:

١- **الاتجاه الأول** يرى أن الشورى معلمة لا ملزمة. ويوجد من بين أصحاب هذا الاتجاه من يقبل بمبدأ وجوب الشورى دون أن يرى أن الحاكم ملزم بالأخذ بقراراتها[١]. فأهمية الشورى عند هؤلاء نابعة من أنها تتيح للحاكم فرصة الموازنة بين الآراء المختلفة ثم الأخذ بما يراه هو دون سواه أجدر هذه الآراء بالقبول ولو كان ذلك معارضًا لرأي الأكثرية. فإقرار مبدأ الشورى الواجبة في الإسلام - كما يقول أحد أنصار هذا الاتجاه - «هو إلزام بأخذ رأي الجميع أولاً من غير تمييز بين أقلية وأكثرية، ثم وجوب العمل بالرأي الذي ظهرت أرجحيته بعد التمحيص العقلي بين الرأيين لا عملاً بالتعداد غير الواعي للأصابع المرفوعة»[٢].

(١) انظر على سبيل المثال: د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، ص٢٠٧.
(٢) الدولة والسلطة في الإسلام للدكتور محمد معروف الدواليبي (دار الصحوة بالقاهرة: ١٩٨٤)، ص٤٩. والجدير بالملاحظة أن الدكتور عبد الكريم زيدان يعقد في كتابه: أصول الدعوة، فصلا عنوانه: «أدلة الأخذ برأي رئيس الدولة وإن خالف رأي الأكثرية»، ص٢٢١ وما بعدها.

كما يوجد من بين أصحاب هذا الاتجاه أيضًا من يرى أن الحاكم غير ملزم ابتداء باللجوء إلى الشورى، فأحرى به أن يكون غير ملزم بتنفيذ قراراتها في حالة اللجوء إليها. ويفسر هؤلاء أمر الله للرسول بالمشاورة في الآية القرآنية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ...﴾ بأنه ليس للوجوب. وهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى بعد ذلك مباشرة: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران]. ومما يقوله الطبري في تعليقه على ذلك: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابَكَ وحَزَبَكَ من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافَقَ ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه»[١]. فالأمر بالمشاورة عند هؤلاء قصد به تطييب نفوس صحابة رسول الله ﷺ ورفع أقدارهم[٢].

ويستنتج القائلون بأن الشورى معلمة لا ملزمة أن الإمام إذا توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعًا «هو المسئول الأول عن الأمة وسياستها أمام الله والأمة والتاريخ»[٣]. وانسجامًا مع فكر هذا الفريق يذكر الجويني «أن اجتهاد الإمام إذا أدي إلى حكم في مسألة مظنونة ودعا إلى موجب اجتهاده قومًا فيتحتم عليهم متابعة الإمام... ولو لم يتعين اتباع الإمام مسائل التحري لما تأتّى فصل الخصومات في المجتهدات...»[٤]. فالخلاصة إذن أن كل القرارات المصيرية المتعلقة بالأمة

(١) تفسير الطبري (طبعة دار المعارف بالقاهرة)، ج٧، ص٣٤٦.
(٢) راجع حول ذلك تفسير القرطبي لقوله تعالى: «وشاورهم في الأمر» (طبعة دار الكتب المصرية: ١٩٣٧م)، ج٤، ص٢٥٠. ومما يقوله القرطبي في ذلك: «اختلف أهل التأويل في المعنى الذي أمر الله نبيه عليه السلام أن يشاور فيه أصحابه؛ فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحروب وعند لقاء العدوّ، تطييبًا لنفوسهم، ورفعًا لأقدارهم وتألفًا على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه. رُوي هذا عن قتادة والربيع وابن إسحق والشافعي. قال الشافعي: هو كقوله (البكر تستأمر) تطييبًا لقلبها، لا أنه واجب. وقال مقاتل وقتادة والربيع: كانت سادات العرب إذا لم يُشَاوَروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يشاورهم في الأمر، فإن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم... إلخ».
(٣) نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى، ص١٤٤. وانظر أيضًا كتاب: مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي، من ص٦٦٤ إلى ص ٦٧٠ حيث يدافع الدكتور متولي عن الرأي القائل بعدم إلزام الشورى. وانظر كذلك: الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، ص٧٣.
(٤) غياث الأمم، ص٢١٦-٢١٧.

تتركز في يد الحاكم وحده، وقد تشير الأمة على الحاكم برأي ولكنها لا تملك حق إلزامه به.

٢– **والاتجاه الثاني** يرى أن الشورى ملزمة للحاكم بدءاً وانتهاءً. فالحاكم ملزم بأن يستشير، وهو ملزم كذلك بأن ينفذ قرارات الشورى. فقد جاء الأمر القرآني للرسول ﷺ قاطعًا في وجوب المشاورة في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ...(١٥٩)﴾ [آل عمران]. والمعروف عند الأصوليين أن «كل أمر يدل على الطلب اللازم إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك»(١). ولا توجد هنا قرينة تدل على أن المقصود بالأمر الإباحة. وقد التزم الرسول ﷺ باللجوء إلى الشورى وبتنفيذ قراراتها حتى لو كانت مخالفة لقراره هو، كما اتضح ذلك في قرار الخروج من المدينة للقاء العدو في غزوة أحد. وإذا كانت الشورى صفة لازمة من صفات المؤمنين – كما تشير إلى ذلك الآية السالفة الذكر من سورة الشورى – فهذا يعني عدم إمكانية تجاهلها على مستوى الحكم أو تجاهل ما تنتهي إليه من قرارات. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنه بدون أن تكون الشورى ملزمة للحاكم في أمور التشريع والسياسة العامة «تفتح على مصاريعها أبواب الظلم والاستبداد وتضيع على الجماعة فرص الرشد وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لا يمكن حسابها»(٢). ويذكر هؤلاء أيضًا أن شعار «المستبد العادل» شعار فاسد مغلوط لا يعني إلا هدم مبدأ الشورى من أساسه: «ولا ندري كيف تجاهل العقلاء والعلماء مبلغ التناقض فيه. وهل يجتمع الاستبداد والعدل تحت لواء واحد؟»(٣). وفي الشورى تلتزم الأقلية دائمًا برأي الأكثرية، ولا يقولنّ أحد إن رأي الأكثرية قد يخطئ ورأي الأقلية قد يصيب؛ لأن «هذا نادر، والنادر لا حكم له»(٤). والمفروض شرعًا – كما يقول عبد القادر عوده –: «أن رأي الأكثرين هو الصواب ما دام كلهم يبدي رأيه مجردًا لله وما دامت الآراء جميعًا تناقش دون تعصب لها أو لأصحابها..»(٥). ويلاحظ الكاتب نفسه أن الشورى تفقد معناها إذا لم يؤخذ

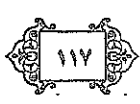
(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٦٤.
(٢) رؤية إسلامية معاصرة، تقديم د. أحمد كمال أبو المجد (دار الشروق: ١٩٩٢م)، ص٤٩.
(٣) المرجع السابق، ص٥٠.
(٤) الإسلام وأوضاعنا السياسية للأستاذ عبد القادر عودة، ص٢١٥.
(٥) نفس المرجع والصفحة.

برأي الأكثرية؛ «ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية»(١). ويتخذ أنصار هذا الاتجاه من مسلك الخلفاء الراشدين دليلاً آخر يؤكد إلزام الشورى والالتزام بها. فمما يروونه عن أبي بكر في هذا السياق أنه كان إذا عرض له أمر ليس فيه حكم صريح في كتاب أو سنة «جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به». وكذلك كان يفعل عمر(٢). فخلاصة هذا الاتجاه إذن أن الشورى لا تعني مجرد إتاحة الفرصة للحاكم للموازنة بين الآراء المختلفة ليختار من بينها ما يراه هو جديراً بالقبول، بل تعني إلزام الحاكم بأن ينفذ من هذه الآراء ما يحظى بتأييد الأغلبية، وافق ذلك رأيه أو خالفه.

والجدير بالملاحظة هنا أن معظم علماء الفقه السياسي الإسلامي في العصر الحديث يتبنون نظرية إلزام الشورى بدءاً وانتهاءً(٣).

٣– **أما الاتجاه الثالث فإنه يفرق بين نوعين من الشورى**: النوع الأول هو ما يطلق عليه شورى الرأي؛ والثاني هو ما يطلق عليه شورى القرار. والمقصود بشورى الرأي الشورى بمفهومها العام الواسع الذي يشير إلى أي تبادل للرأي، وهو ما يمكن أن يصطلح على تسميته بالمشورة أو الاستشارة. أما شورى القرار فهي تشير إلى الحالات التي يكون الهدف من الشورى فيها هو التوصل إلى قرار جماعي، أي صادر من جمهور المسلمين. ويرجع الفضل في تحديد التفرقة بين هذين النوعين من الشورى إلى الدكتور توفيق الشاوي في دراسته القيمة المعنونة: «فقه الشورى والاستشارة».

(١) نفس المرجع والصفحة.
(٢) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص٢٩٤. والاقتباس من كتاب: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية (طبعة دار الحديث بالقاهرة: ١٩٩٣)، ج١، ص٦٤–٦٥.
(٣) انظر على سبيل المثال: الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص٤٤٢؛ الإمام محمد عبده والسيد رشيد رضا: تفسير المنار، ج٤، ص٩٨، ١٩٩–٢٠٦؛ د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٨٣–١٨٤؛ فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، ص١١٨.



ولا شك أن هذه التفرقة ضرورية من أجل الإجابة الدقيقة عن السؤال السابق، وهو مدى إلزام الشورى. فالشورى الملزمة – طبقًا لهذا الاتجاه – هي شورى القرار فقط؛ وهي ملزمة من حيث ضرورة القيام بها وضرورة الأخذ بنتائجها. ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الشورى في سيرة الرسول ﷺ ما حدث في غزوة بدر حين استشار عليه الصلاة والسلام أصحابه في لقاء قريش عندما علم أنهم أعدوا العدة لحربه وحماية قافلة أبي سفيان. وكان رأي أصحابه قاطعًا في ضرورة الخروج للقاء العدو[١]. ومن ذلك أيضًا ما حدث في غزوة «أحد» حين أشار عليه الأكثرية من أصحابه بالخروج من المدينة لمواجهة المشركين، ولم يكن هذا رأيه كما سبقت الإشارة[٢]. وقد التزم عليه الصلاة والسلام برأي جمهور أصحابه.

أما شورى الرأي فهي مجرد استشارة أو مشورة اختيارية؛ فهي إذن مُعْلِمَةٌ لا مُلْزِمة. وقد يلجأ الأفراد العاديون إلى هذا النوع من الشورى عندما يقدمون على أي شأن مهم من شئونهم الخاصة؛ فهم يطلبون المشورة والنصيحة من ذوي الرأي ولكنهم لا يُلزمون أنفسهم بها بل يفحصون الأمر في ضوء هذه المشورة ثم يتخذون قرارهم الذي يتحملون هم مسئوليته دون سواهم. وقد يقوم الحاكم أيضًا بهذا اللون من الشورى ليستأنس برأي أصحاب الخبرة في أمور تقع مسئولية القرار فيها على الحاكم وحده. فهذه الشورى بالنسبة له ليست ملزمة لأنها شورى فردية أي يقتصر الحاكم فيها على فرد أو أفراد قلائل يستعين بهم فيما هو بصدد اتخاذه من قرارات. وقد لجأ الرسول ﷺ إلى شورى الرأي في مواقف عديدة ومن بينها اختيار الموقع الذي كان على المسلمين أن يعسكروا فيه في غزوة بدر حيث نزل على مشورة الحباب بن المنذر بن الجموح في اختيار موقع قريب من الماء وقال له عندما سمع مشورته: «لقد أشرت بالرأي»[٣]. ومن ذلك أيضًا استشارته لأبي بكر وعمر بشأن أسرى قريش في بدر حيث أشار أبو بكر بقبول الفداء منهم، وأشار عمر بضرب

(١) الواقدي: كتاب المغازي، ج١، ص٤٨-٤٩.
(٢) انظر ص ١١١- ١١٢ فيما مضى.
(٣) تاريخ الطبري، ج٢، ص٤٤٠.

أعناقهم فأخذ عليه الصلاة والسلام بمشورة أبي بكر[١]. وتشير التسمية التي اشتهرت بها إحدى الغزوات – وهي غزوة الخندق – إلى مشورة سلمان الفارسي للرسول ﷺ بحفر خندق حول المدينة ليحول بين الأحزاب وبين اقتحامها...[٢] إلى غير ذلك من المواقف التي تندرج تحت شورى الرأي لا شورى القرار[٣].

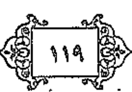
والقول بأن شورى الرأي ملزمة لا يعني على الإطلاق التقليل من أهميتها؛ فهي يمكن أن تدخل في الإطار العريض لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك أنها تتيح الفرصة لكل صاحب فكر أن يتقدم طواعية للإسهام في بيان وجه الحق في كثير من الأمور التي قد تضل فيها الأفهام أو تتباين وجهات النظر. ومن ثم يمكن القول إن شورى الرأي تستلزم رفع القيود عن كل وسائل التعبير والإعلام في الدولة حتى تؤدي دورها البناء في خدمة الفكر الحر واستجلاء الحقيقة في مصطرع الآراء والنظريات. أما توجيه هذه الوسائل لخدمة فكر معين وحرمان سواه من فرص التعبير فإن ذلك كفيل بأن يحرم الأمة من أكبر ثمار الشورى وهي عرض وجهات النظر المختلفة والتعرف على ما في هذه أو تلك من وجوه القوة والضعف وصولاً إلى تقييم موضوعي صحيح لأخطر القضايا التي تواجهها الأمة.

فخلاصة هذا الاتجاه أن الشورى الملزمة للحاكم بدءاً وانتهاءً هي شورى القرار أو الشورى الجماعية، وهي الشورى بمعناها الفني الاصطلاحي. أما الشورى غير الملزمة في البدء أو الانتهاء فهي شورى الرأي أو الاستشارة العادية التي لا تهدف إلى التوصل إلى قرار جماعي. ومع أن شورى الرأي غير ملزمة فهي عنصر أساسي من عناصر إصلاح المجتمع والارتقاء به لأنها انعكاس لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

مناقشة هذه الاتجاهات:

لا يكاد المرء يجد دليلاً واحداً مقنعاً يستند إليه أصحاب الاتجاه الأول وهم القائلون بعدم إلزام الشورى. والقول بأنهم يقصدون الحاكم الذي توافرت فيه

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٤-٤٧٥.
(٢) الواقدي: المغازي، ج٢، ص٤٤٥.
(٣) راجع التفاصيل في: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي، ص١٠٩-١١٢، ١٢٠، ١٣١-١٣٦.



شروط الإمامة الصحيحة ومن ثم فلا معنى لأن تكون الشورى ملزمة له لأنه لن ينحرف عن الجادة – هذا القول واضح التهافت. فالحاكم بشر قد يخضع في تصرفاته لعوامل الضعف الإنساني مهما بلغ من سمو الشخصية. و«السلطة» – كما يقول المثل الإنجليزي – «مدعاة للفساد؛ والسلطة المطلقة مدعاة للفساد المطلق»[١]. وهكذا يصبح رأي الجماعة – وهو ما تمثله الشورى – عصمة للحاكم من الزلل وصمام أمان يضمن للأمة كبح جماح من قد تغيره السلطة من حكامها. وهذا هو مضمون العبارة الرائعة التي قالها أبو بكر في خطاب التولية: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني».

ثم إن تفسير أصحاب هذا الاتجاه لأمر الله لرسوله بالمشاورة في الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ بأنه ليس للوجوب وأن المقصود به تطييب قلوب أصحابه – هذا التفسير بعيد كل البعد عن الإقناع. فقد ذكرنا أن الأمر عند الأصوليين معناه الوجوب إلا إذا وجدت قرينة تصرفه عن ذلك، ولا قرينة هنا. والغريب حقًّا أن يكون المقصود بهذا الأمر تطييب قلوب أصحاب الرسول ﷺ. وقد نسي هؤلاء أن الرسول كان يمثل المدرسة التي يتربى فيها أتباعه على قيم الإسلام ومبادئه، وفي مقدمة هذه المبادئ مبدأ الشورى. ولو أن الرسول شاور أصحابه ثم عمل بعكس ما أدت إليه مشورتهم لما كان في ذلك تطييب لنفوسهم بل ربما أثار بواعث الضيق لديهم؛ فقد كان الرسول يشاور أصحابه ليلتزم برأي الأكثرية منهم كما تدلنا على ذلك أحداث التاريخ.

ثم نأتي بعد ذلك لتفسير أصحاب هذا الاتجاه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ بعد قوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. فقد ذكرنا أن الطبري علق على ذلك بقوله: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافق ذلك رأي أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه». وهذا التفسير يخرج بالقضية عما نحن بصدده؛ ذلك أن تثبيت الله للرسول وتسديده له في أمر ما من أمور الدين أو الدنيا يجعل

(1) Power corrupts, and absolute power corrupts absolutely.

المشاورة غير ذات موضوع؛ فما معنى طلب الرسول ﷺ لمشورة أصحابه إذا كان الله قد ثبته وسدده؟ فمناقشتنا هنا تنحصر في الأمور التي لا وحي فيها ولا تثبيت ولا تسديد. وحين اعترض بعض صحابة رسول الله على بعض بنود صلح الحديبية قال لهم: «أنا عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيعني»[١]. ومهما يكن من أمر فهذا مقام خاص بالرسول ﷺ، ولا يستطيع حاكم أن يدعي لنفسه هذه الخصوصية ويزعم أن الله قد ثبته وسدده لينفرد هو دون رعيته بالأمر.

نخلص من هذا إلى أن اتجاه القائلين بأن الشورى معلمة لا ملزمة لا ينسجم مع روح النظام الإسلامي ومقاصده الأساسية.

يبقى الاتجاهان الثاني والثالث، وهما يتفقان في غايتهما وإن كانا يختلفان في بعض التفاصيل. وإذا كان أصحاب الاتجاه الثاني لم يفرقوا بين الشورى الجماعية (شورى القرار) وبين الشورى الفردية (شورى الرأي) فلعل هذه التفرقة يمكن فهمها ضمنًا من خلال الحديث عن طبيعة الموضوعات التي تخضع للشورى. فما تشير إليه كلمة «الأمر» في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ هو كل الأمور التي يتطلب اتخاذ القرار فيها رأيًا جماعيًّا من جمهور المسلمين. على أن ما تنبغي الإشارة إليه هنا أن هذه الأمور يصعب تحديدها تحديدًا نهائيًّا وقاطعًا لأنها تختلف في طبيعتها باختلاف الزمان والمكان، ولهذا فمن المناسب أن يتولى أهل الحل والعقد مهمة تحديدها في كل عصر ومصر.

ولا شك أن الاتجاه الثالث – وهو ما يتبناه الدكتور الشاوي – قد جدد كثيرًا من الأمور فيما يتعلق بقضية الشورى وأجاب عن كثير من التساؤلات. ولكن هناك نقطة تستحق منا وقفة خاصة هنا نظرًا لأهميتها البالغة، وهي أن القول بأن شورى الرأي غير ملزمة لا يعني أنها غير واجبة؛ فهي – كما يقول الدكتور الشاوي – «واجب ديني وإن كانت لا تصل إلى مرتبة الالتزام القانوني». فهذا

(١) الطبري، ج٢، ص٦٣٤.

النوع من الشورى «خلق وسلوك وتربية وليس مجرد قاعدة دستورية أو قانونية»(١). والحاكم الذي يأخذ نفسه بشورى الرأي ويجعل من ذلك سلوكًا اختياريًا له يكون أسرع استجابة للشورى السياسية الملزمة وخضوعًا لها(٢).

فالذي ننتهي إليه من هذه المناقشة أن الشورى في المسائل الأساسية التي يتفق عليها أهل الحل والعقد في الأزمنة المختلفة والبيئات المختلفة ملزمة للحاكم من حيث القيام بها والعمل بنتائجها. ولا شك أن التهاون في التطبيق الصارم لهذا المبدأ كان بداية تقهقر الأمة الإسلامية على المستوى السياسي مما أدى إلى وقوعها فريسة في أيدي المستبدين. وغني عن البيان أن فساد النظام السياسي يؤثر بالسلب على كثير من نواحي الحياة في الأمة. ولهذا نجد أنفسنا على اتفاق مع السيد رشيد رضا في قوله: «إنما سيئة الأمويين التي لا تغفر ما سنّوه في قاعدة حكومة الإسلام، حين كانت انتخابية شورى في أولي الاختيار من أهل الحل والعقد وقد نسخوها بالقاعدة المادية: القوة تغلب الحق، فهم الذين هدموها، وتبعهم من بعدهم فيها»(٣).

-٣-

الحرية

بين الشورى والحرية:

الحق أن هناك تلازمًا بين الشورى والحرية في الإسلام. وإذا كنا قد ذكرنا أن الشورى تُعدُّ مبدأ أساسيًا من مبادئ النظام السياسي الإسلامي فإننا نؤكد هنا أن الحرية هي الضمان المباشر لتحقيق هذا المبدأ. ذلك أن النظام الذي يفتقد الحرية يتعذر أن تجد فيه من يُقْدم على الإدلاء برأي نزيه يبتغي به وجه الله والأمة؛ فقد يدفع المرء في مثل هذا النظام حياته ثمنًا لجرأته على إبداء رأيه.

(١) د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص١٢١-١٢٢.
(٢) نفس المرجع، ص١٢٤.
(٣) محمد رشيد رضا: الخلافة، ص٥٣-٥٤.

تعدد جوانب الحرية من المنظور الإسلامي:

تتعدد صور الحرية في الإسلام؛ فهناك الحرية الشخصية، وحرية العقيدة، وحرية الرأي أو التعبير، وحرية الملكية، وحرية التعليم. ويرى بعض الباحثين أن الحرية الشخصية تنطوي على هذه الحريات جميعًا، وإن كنا نميل إلى ما يقرره الفقه الدستوري الحديث من أن الحرية الشخصية تشمل ثلاثة حقوق مختلفة هي حرية التنقل، وحق الأمن، وحرمة المسكن. ويعتبر حق الأمن أهم جوانب الحرية الشخصية؛ والمقصود به أن يطمئن الفرد إلى أنه لن يتعرض لعقاب من حبس أو اعتقال أو غير ذلك إلا بصورة قانونية خالية من التعسف(١). وقد اعتبر الماوردي الأمن إحدى القواعد الأساسية التي يقوم عليها صلاح الدنيا(٢)، وقال في ذلك: «وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهمم ويسكن إليه البريء ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة»(٣). وقد وضع الإسلام الضمانات الكافية لتحقيق الحرية الشخصية بكل صورها ولتحقيق غيرها من الحريات. ولا حاجة بنا إلى الحديث التفصيلي عن مكانة هذه الحريات في الإسلام فقد أفاض في ذلك الباحثون. ولكن قد يكون من الضروري في هذا السياق أن نوجه اهتمامًا خاصًا إلى اثنتين من هذه الحريات، وهما حرية العقيدة وحرية الرأي أو التعبير، نظرًا لما يحتلانه من مكانة بارزة في النظام السياسي الإسلامي.

أما حرية العقيدة فقد كفلها القرآن الكريم بأقوى الأساليب وأشدها وضوحًا، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... (٢٥٦)﴾ [البقرة]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ... (٢٩)﴾ [الكهف]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٩٩)﴾ [يونس]. والجدير بالذكر هنا أن مسئولية الإنسان عن أفعاله – وهي التي تقررها آيات عديدة في القرآن الكريم – هي وليدة الحرية. ولولا هذه المسئولية – أو حرية

(١) انظر: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٧٠٤-٧٠٦.
(٢) أدب الدنيا والدين، ص١٣٩.
(٣) نفس المصدر، ص١٤٨.



الاختيار – لما كان هناك وجه لأن يحاسب الله الإنسان في الدار الآخرة على زيغ عقيدته، ويتضح ذلك جليًا من الآية الكريمة: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦)﴾ [النحل].

وقد قرر الإسلام حرية العقيدة انطلاقًا من تلك الحقيقة التي أكدها القرآن الكريم في غير موضع، وهي أن الحرية فطرة مركوزة في الطبع الإنساني. فمما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا (١٠)﴾ [الشمس]، وقوله سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (١٠)﴾ [البلد]، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (٣)﴾ [الإنسان].

وهكذا جاءت خطيئة آدم وحواء – كما صورها القرآن الكريم – انعكاسًا لهذه الفطرة، فقد نهاهما الله عن الأكل من الشجرة المحرمة، ولكن حرية الاختيار التي فطرهما الله عليهما جعلتهما يأكلان منها: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (١٢١) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ (١٢٢)﴾ [طه]. ويستحضر المرء في هذا السياق كلمة عمر بن الخطاب الخالدة لعمرو بن العاص: «مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟»(١).

وفي إطار مبدأ حرية العقيدة لم يتعرض غير المسلمين في الدولة الإسلامية لأي عَنَتٍ نتيجة تمسكهم بعقائدهم، بل ودفاعهم عنها؛ فقد أمر الله المسلمين أن يجادلوهم بالتي هي أحسن، وهذا يعني أنهم كانوا يجادلون عن دينهم، ثم إن كل ما أمر الله به المسلمين – إن تمسك غيرهم بعقائدهم – أن يعلنوا هم تمسكهم بإسلامهم: ﴿... فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤)﴾ [آل عمران]. وقد أورد السير توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام» كثيرًا من الأمثلة البالغة

(١) ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص١٢٨.

الدلالة على ما كان عليه المسلمون من تسامح ديني مع الخاضعين لهم من أتباع الأديان الأخرى(١).

وأما حرية الرأي فالواضح أنها من مستلزمات حرية العقيدة. فمن المستبعد حقًا بالنسبة لأي نظام أن يسمح بحرية العقيدة في الوقت الذي يجرِّم فيه حرية الرأي ويحرِّمها. وما الشورى بالمعنى العام الواسع الذي سبقت الإشارة إليه – وهو تقديم المشورة غير الملزمة – إلا لون من ألوان حرية الرأي في الإسلام. وتجدر الإشارة هنا إلى ما نبَّه إليه بعض الباحثين من أن حرية الرأي في الإسلام قد تتحول من حق إلى واجب وذلك في الحالات التي يتحتم فيها على المسلم أن يقوم بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢). وقد تحدث الإمام أبو حامد الغزالي بإفاضة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره من فروض الكفايات وقدّم ما يؤيد ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية(٣)، كما أفرد مبحثًا خاصًا عن أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر(٤).

ولا بد أن نؤكد هنا أن حرية الرأي في الإسلام مكفولة على الجانبين الديني والسياسي. وقد فتح باب الاجتهاد في الدين مجالاً واسعًا لحرية الرأي فيما لا نص فيه فازداد الفقه الإسلامي بذلك ثراءً وتجددًا حتى أغلق باب الاجتهاد. وإذا كان الإسلام قد سمح بالاجتهاد في المجال الديني فأولى به أن يسمح بذلك في المجال السياسي.

على أن ما ينبغي أن نقرره في هذا السياق أن الاجتهاد في الإسلام – أو حرية الرأي – على الجانبين الديني والسياسي أمر محكوم بأوامر الله ونواهيه. فالحرية لا تعني انتهاك حدود الله وإلا أصبحت نوعًا من الفوضى ومثلت خروجًا على الإسلام ذاته: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩)﴾ [البقرة]. وليس في هذا القيد ما يدعو إلى الدهشة؛ فكل النظم

(1) Thomas Arnold, The Preaching of Islam, PP. 131-217.

(٢) انظر: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٢٠٨.

(٣) إحياء علوم الدين، ج٧، ص١١٨٧–١١٩١.

(٤) نفس المصدر، ج٧، ص١٢٥٠–١٢٧٤.



الديمقراطية الحديثة التي تجعل الحرية إحدى ركائزها تتفق على أن الحرية لا تعني الخروج على الدستور والقانون. ودستور المسلمين وقانونهم مستمد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

هل يسمح الإسلام بقيام الأحزاب السياسية في ضوء إقراره لمبدأ الحرية؟

لا شك أن هذا سؤال يفرض نفسه في سياق الحديث عن المكانة التي يحتلها مبدأ الحرية في النظام الإسلامي.

ويقدم الباحثون في الإجابة عن هذا السؤال رأيين متعارضين: الأول يمنع قيام الأحزاب، والثاني يبيح ذلك، ولكل رأي حججه وبراهينه. وسنبدأ هنا بعرض هذين الرأيين وما يستندان إليه، ثم نختتم ذلك بالتحليل والمناقشة وترجيح ما نراه.

أولاً: رأي القائلين بمنع قيام الأحزاب السياسية في الإسلام:

إن أهم ما يستند إليه القائلون بمنع قيام الأحزاب في الإسلام هو ما يأتي:

١- أن قيام الأحزاب يساعد على إشعال روح المنافسة غير الشريفة بين زعماء كل حزب، محاولةً منهم للوصول إلى السلطة مهما كان الثمن[١].

٢- أن تعدد الأحزاب يرتبط ارتباطًا حتميًا بالاختلاف في المجتمع، سواء أكان هذا الاختلاف جذريًا يتصل بشئون العقيدة، أم فرعيًا لا يمس شئون العقيدة؛ والاختلاف من أي نوع ممنوع شرعًا[٢].

٣- أن الأحزاب التي لا تنجح في الوصول إلى السلطة وليست لها قاعدة من التأييد الجماهيري قد تحاول النيل من بلدها وحكومتها بالتآمر مع أعداء الإسلام

(١) صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام (طبعة رابطة الجامعات الإسلامية ١٩٨٧)، ص٤٨.

(٢) نفس المرجع، ص١٩، ٨٣.

والقيام بالدعاية الكاذبة الواسعة التي يتلقفها هؤلاء الأعداء باهتمام بالغ. وقد يترتب على ذلك خلق مشاكل لغوية أو طائفية أو إقليمية تؤدي إلى أوخم العواقب[١].

٤- أن الإسلام أمر بالطاعة لأولي الأمر وكبح نزعات الحرص على الإمارة والتطلع إليها؛ ولكن تعدد الأحزاب يتنافى مع ذلك[٢].

٥- أن هناك من الأدلة ما يشير إلى أن حكومة الحاكم المسلم - بعد حصوله على البيعة - لا تنتهي بانتهاء فترة معينة بل هي مستمرة طوال حياته؛ فقد جاءت النصوص تأمر بقتل من ينازع الحاكم الشرعي أو يأخذ البيعة لنفسه بعد تعيين الإمام، كما أن الخلفاء الراشدين استمروا في خلافتهم حتى وفاتهم. وتعدد الأحزاب لا يتيح الفرصة لاستمرار الحاكم في منصبه[٣].

٦- أن الشورى في الإسلام - طبقًا لهذا الرأي - لا تلزم الحاكم بالخضوع لرأي الأغلبية، بينما يقوم نظام الأحزاب على الأخذ برأي الأغلبية، ثم هو يفرض على الأقلية رأي الأغلبية.

ثانيًا: رأي القائلين بجواز قيام الأحزاب السياسية في الإسلام:

أما القائلون بأن قيام الأحزاب السياسية لا يتعارض مع الإسلام فإن أهم ما يستندون إليه هو ما يأتي:

١- أن الأحزاب هي الصيغة الوحيدة التي يمكن عن طريقها القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الحكم. ذلك أن السلطة الحاكمة إذا استطاعت أن تتحدى الأفراد وتقهرهم فمن الصعب عليها أن تقهر الأحزاب لأنها جماعات ضاربة بجذورها في أعماق الشعب. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(١) نفس المرجع، ص٢٩؛ وهو يضرب لذلك مثلاً ببنجلاديش ورابطة عوامي.

(٢) نفس المرجع، ص٥٣-٥٩.

(٣) نفس المرجع، ص٥٩-٦٠. وحول الرأي الذي يحظر قيام الأحزاب في الإسلام ارجع أيضًا إلى: محمد عبد الله العربي: نظام الحكم في الإسلام، ص٨٩-٩٠.



٢- أن الحكام - مهما بلغت مثاليتهم - بشر يخطئون ويصيبون، وليسوا ملائكة أو أنبياء معصومين. والأحزاب تمثل القوى المؤثرة التي يمكنها أن تعين الحاكم إذا أحسن، وتقوِّمه إذا أساء. وفي ذلك من جلب المصالح ودرء المفاسد ما لا يخفى، وهو أمر يلقى من الشرع كل التأييد.

٣- أن تعدد الأحزاب السياسية هو كتعدد المذاهب الفقهية. فلا جدال في أن المذاهب الفقهية تمثل مدارس فكرية لها أصولها الخاصة في الفهم والاستنباط. وأتباعها يؤمنون بأنها أدنى إلى الصواب من غيرها، فمن الممكن اعتبارهم حزبًا فكريًا التقى المنتمون إليه على هذه الأصول دون أن يعني ذلك أنهم يبطلون ما عداها. وكذلك الأحزاب؛ فإنها مذاهب سياسية لها أصولها ومناهجها المستمدة من المبادئ الإسلامية الكبرى. «وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب وأحق بالترجيح»(١).

٤- أن تعدد الأحزاب لا يتصادم مع الوحدة التي يفرضها الإسلام، لأن الاختلاف في الرأي يكون في العادة نتيجة الاختلاف في الاجتهاد، وهو أمر مسموح به. والتعدد إذا كان تعدد تنوع وتخصص لا تعدد تناقض وتضارب سائغ ومقبول، بل وينطوي على خير كثير.

٥- أن الإمام عليًا - رضي الله عنه - لم يلغ وجود الخوارج الذين كونوا حزبًا في عهده، ولم يأمر بمطاردتهم من أجل أن يستأصل شأفتهم، بل قال لهم: لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله، ولا نحرمكم من الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال.

فهذه هي أهم الأدلة التي يستند إليها القائلون بجواز قيام الأحزاب وتعددها في الإسلام(٢).

---

(١) د. يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، ج٢، ص٦٥٢ وما بعدها.

(٢) حول مشروعية تعدد الأحزاب في الإسلام يراجع بتوسع كتاب «للإسلام والديمقراطية» للأستاذ فهمي هويدي في فصل عنوانه: شرعًا يجوز تعدد الأحزاب، ص١٥٠-١٦٣.

مناقشة الرأيين السابقين والموازنة بينهما:

الحق أننا لا نكاد نجد حجة واحدة مقنعة يستند إليها القائلون بمنع تعدد الأحزاب في الإسلام، وما يبدو مقنعًا في ظاهره لا يظل كذلك إذا أخضعناه للنظر والتمحيص. فالقول بأن وجود الأحزاب يساعد على إشعال روح المنافسة غير الشريفة بين زعماء كل حزب قول متهافت ظاهر البطلان. فالمنافسة غير الشريفة أمر تحرِّمه كل الأديان، بل وتجرِّمه كل القوانين الوضعية. أمَّا المنافسة الشريفة فإنها بكل أشكالها تصبّ في غاية واحدة هي خدمة الأمة. والمعروف أن المنافسة في الأحزاب لا تكون بين أشخاص بل بين برامج. ثم إن لنا أن نتساءل: إذا كان قيام الأحزاب يؤدي إلى إشعال المنافسة غير الشريفة بين زعماء الأحزاب، فما البديل؟ البديل فيما يبدو هو تركيز السلطة في يد حكومة لا تجد منافسين لها على الساحة؛ وهذا هو ما يؤدي حتمًا إلى قيام الأنظمة الشمولية التي تبطش بكل صاحب صوت حر وتحكم الرعية بالحديد والنار. إن من يتفادى خطرًا ليقع في خطر أشد منه يصير كالمستجير من الرمضاء بالنار.

أما القول بأن قيام الأحزاب يرتبط بالاختلاف في المجتمع، والاختلاف بكل صوره ممنوع شرعًا، فهو زعم لا يقل عن سابقه تهافتًا. إن الاختلاف لا يكون ظاهرة سلبية إلا إذا كان تحكمه الهوى والغرض والمصالح الفردية الضيقة، أما الاختلاف الذي يكون وراءه اجتهاد صادق يهدف إلى خدمة مصالح المجتمع فهو ظاهرة إيجابية وصحية، وهو أمر لا يأباه الشرع بل يقبله ويرحب به؛ لأن القاعدة الشرعية المعروفة أن من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر. والاختلاف على هذا النحو يدعو صاحبه إلى استخراج أفضل ما عنده من حلول ليحسم بها مشاكل الأمة.

ثم إنه من الغرابة بمكان قولُ هؤلاء إن الحزب الذي لا ينجح في الوصول إلى السلطة قد يتآمر مع الأعداء للنيل من سلامة بلده. إن مثل هذا الحزب يفقد كل مبرر شرعي لوجوده لأنه خان الدين والأمانة، وهذا ليس القاعدة بل الاستثناء. والأمر المؤكد على كل حال أن هؤلاء الذين فقدوا روح الانتماء لأُمَّتهم لن يكونوا

أوفياء لها سواء انتظموا في حزب علني أم لم تتح لهم الفرصة لذلك. بل يمكن القول إن انتظامهم في حزب علني سيجعل من السهل كشف مخططاتهم وإحباطها.

ولا مجال إطلاقًا للادعاء بأن إلحاح الإسلام على الطاعة لأولي الأمر وكَبْحَه لنزعات الحرص على الإمارة يتنافى مع السماح بتعدد الأحزاب. إن هذا القول لا يردده إلا الراغبون في الاستئثار بالسلطة من أصحاب النزعات الديكتاتورية. أما غير هؤلاء فهم يدركون حق الإدراك أن طاعة الرعية لأولي الأمر مشروطة بالتزام أولي الأمر بالمنهج الإسلامي الصحيح في الحكم. فإذا زاغ هؤلاء عن القصد أصبح من حق الرعية أن تقوِّمهم أو تستبدل بهم من هم أكثر التزامًا بمنهج الإسلام. وهذا هو مقتضى عقد الإمامة.

والغريب حقًّا أن يدَّعي المدافعون عن هذا الرأي أن هناك من الأدلة ما يشير إلى أن الحاكم المسلم لا ينخلع بحال بعد حصوله على البيعة وأن حكومته مستمرة حتى وفاته. وخطأ هؤلاء نابع من عدم قدرتهم على التفريق بين جواز الاستمرار ووجوبه مع أن الفرق شاسع بين الحالتين. فالإسلام يجيز أن يستمر الحاكم في حكمه طوال حياته ما دامت الرعية - وهي الطرف الأصيل في عقد الإمامة - راضية بذلك، فإنْ رأت الرعية أن استمراره قد يخلق أمامه فرص الاستبداد وأن الأَوْلى بها أن تتيح الفرصة لغيره من أصحاب المواهب السياسية المتميزة ليُدلُوا بدلوهم في خدمة الأمة فهذا حقها لا ينازعها فيه منازع. ولا يمكن الادعاء بأن تغيير الحاكم بهذه الصورة يُعَدُّ خروجًا عليه ومنازعة له في حقه الشرعي لأن هذا الخروج الذي يتحدثون عنه لا يتحقق في العادة إلا عن طريق العنف وبدون رضا الرعية، بينما يقوم نظام الأحزاب على الأخذ برأي الأغلبية فهو إذن نظام يتصادم مع الشورى الإسلامية. ولكن الزعم بأن الشورى لا تعني الالتزام برأي الأغلبية رأي باطل من أساسه كما وضّحنا فيما سبق[1]، فيبطل كل ما يترتب عليه من نتائج. والحق أن هذا الزعم جرَّد الشورى من كل فاعلية وجعلها مبدأ أقرب إلى الهزل منه إلى الجد. ومتى كان الحكام ملائكة لا يخطئون حتى يصبح من حقهم أن يضربوا

(١) انظر ص١١٩ - ١٢٢ فيما مضى.

بنتائج الشورى عرض الحائط؟! فالشورى إذن - بمفهومها الإسلامي الصحيح - لا تتصادم مع نظام الأحزاب بل تتسق معه تمامًا.

وهكذا يتضح لنا مدى تهافت الحجج التي يستند إليها القائلون بأن الإسلام يمنع قيام الأحزاب[1]؛ ويتضح - تبعًا - مدى وجاهة الحجج التي يستند إليها القائلون بالجواز. وقد يكون من حقنا - ونحن في مقام الدفاع عن شرعية وجود الأحزاب في النظام الإسلامي - أن نؤكد نقطة أساسية وهي أن قيام الأحزاب هو الأسلوب الأمثل لتحقيق غاية إسلامية نبيلة وهي تلافي الفتنة وسفك الدماء. ذلك أن الحاكم قد يطغى ويستبد وينحرف عن الجادة. فإذا كانت هناك أحزاب قوية تمثّل معارضة نزيهة مخلصة أمكن عزل الحاكم سلميًّا ليتقلد زمام الحكم زعيم أكثر الأحزاب قبولاً لدى الأمة. وهكذا تنتقل السلطة من حزب إلى حزب دون إراقة قطرة دم واحدة ويتحقق بذلك مقصد إسلامي جليل وهو بناء مجتمع لا تعصف به الفتن. أما إذا قام النظام على أساس الحزب الواحد ثم طغى الحاكم واستبد - كما يحدث كثيرًا - فإن هناك خيارين أمام الأمة لا ثالث لهما: أولهما الإذعان لحكم الطاغية والإقامة على الضيم؛ وثانيهما اللجوء إلى أسلوب الثورة طريقًا لعزل الحاكم، وهو ما قد يجر على الأمة فتنًا وويلات لا يمكن التنبؤ بآثارها. وكلا الخيارين يدخل فيما يعرف بـ «حالة الضرورة». وحالة الضرورة هي الاستثناء لا القاعدة. فلا سبيل إذن للخروج من حالة الضرورة هذه إلا بإفساح المجال لقيام الأحزاب.

بعض الضوابط الضرورية لتكوين الأحزاب في الإسلام:

ومع اقتناعنا بأن تكوين الأحزاب أمر غير مرفوض من الوجهة الإسلامية فإننا نعتقد أنه لا بد من وضع بعض الضوابط التي تكفل قيام هذه الأحزاب بمهمتها على أمثل الوجوه:

(١) يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن الإمام حسن البنا اعترض على الأحزاب، ولكن اعتراضه كان نابعًا من حقيقة أن التنافس بينها لم يعد بين برامج بل بين أشخاص؛ وهكذا اتخذت الانتخابات الحزبية في عصره طابعًا شخصيًّا لا حزبيًّا، ومن هنا كان اعتراضه. انظر تفصيل ذلك في: مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، ص٢٢٠ وما بعدها.



١ـ وأول هذه الضوابط وأهمها هو ألا يسمح بقيام حزب يدعو إلى هدم الأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، أي مبادئ الإسلام وقيمه الأساسية.

٢ـ وثاني هذه الضوابط هو ألا يكون العنف وسيلة أي حزب للدفاع عن آرائه وترويج أفكاره من أجل الوصول إلى السلطة. فقد ذكرنا الآن أن من بين المبررات للاعتقاد بأن روح الإسلام لا ترفض تكوين الأحزاب أن تكوينها يسهم في تحقيق غاية إسلامية نبيلة وهي تلافي الفتنة وسفك الدماء. فإذا لجأت الأحزاب إلى العنف انتفى واحد من أهم مبررات وجودها. فمن الضروري إذن أن يفقد أي حزب يلجأ إلى هذا الأسلوب شرعية وجوده.

٣ـ وثالث هذه الضوابط هو ضرورة أن تلتزم الأحزاب بمنهج أخلاقي صارم في مزاولة نشاطها. فالتآمر والخداع والبهتان والفحش في القول... كلها أمور لا يقرها الإسلام ومن شأنها أن تنحرف بأصحابها عن قصد السبيل. وقد ورد في الحديث الشريف عن أنس بن مالك: «لم يكن النبي ﷺ سبّابًا ولا فحّاشًا ولا لعّانًا»(١). ومن أجل ذلك يتعين وضع «ميثاق شرف» تسير عليه الأحزاب في ممارساتها السياسية حتى ينأى بها عن الانزلاق إلى معارك فيما بينها تصرفها عن غايتها الكبرى وهي تحقيق صالح الأمة.

-٤-

المساواة

بين المساواة المطلقة والمساواة أمام القانون:

ينبغي أن نؤكد ابتداءً أن مبدأ المساواة ـ وهو واحد من أهم المبادئ الدستورية في النظام الإسلامي ـ لا يعني على الإطلاق إقرار المساواة المطلقة بما تتضمنه من تجاهل ما يتميز به بعض الناس على بعض في المواهب والطاقات وما

(١) صحيح البخاري، ج٨، ص١٥، ١٨. ويروي البخاري أيضًا (ج٨، ص١٨) أن النبي ﷺ قال: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر».

ينبني على ذلك من تفاوت في المكانة الاجتماعية والحقوق المادية. فلا يستوي ـ على سبيل المثال ـ الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ولا الذين يعملون والذين لا يعملون... لأن مثل هذه المساواة ـ لو حدثت ـ تمثّل صورة من صور الظلم. كذلك لا يستوي التقي والفاجر عند الله في الدار الآخرة: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٦)﴾ [القلم]. إن المساواة المقصودة هنا هي المساواة في دنيا الناس أمام القانون، وهي التي تعرف أحيانًا بالمساواة المدنية(١).

ويقصد بالمساواة أمام القانون ـ أو المساواة المدنية ـ أن يتساوى جميع أفراد المجتمع في الحقوق والحريات والواجبات دون اعتبار لفوارق الجنس أو اللون أو اللغة أو العقيدة(٢)؛ فالقانون يطبّق بحذافيره على الجميع: الشريف منهم والوضيع.

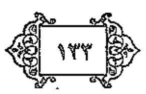
المساواة في الإسلام نظريًا وتطبيقيًا:

تؤكد نصوص القرآن والسنة أهمية مبدأ المساواة في الإسلام. فمن النصوص القرآنية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ...(١٣)﴾ [الحجرات]. فالواضح أن هذه الآية تقرر الأساس الذي يقوم عليه مبدأ المساواة، وهو وحدة الأصل الإنساني(٣). وهكذا لا يصبح هناك وجه لادعاء التميّز العرقي أو الطبقي إذا كان الناس جميعًا ينتمون إلى أصل واحد. ولهذا قال سبحانه بعد ذلك: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾ [الحجرات]؛ فالأفضلية أساسها التقوى، وتلك غاية لا تستعصي على من يطلبها مهما كان جنسه أو لونه، كما أن مكان هذه الأفضلية في الدار الآخرة وليس في دنيا الناس.

(١) انظر: القانون الدستوري والأنظمة السياسية للدكتور عبد الحميد متولي، ص١٣٩.

(٢) نفس المرجع والصفحة. وانظر أيضًا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للدكتور محمد سليم العوا، ص٢٢٦؛ والإسلام كبديل لمراد هوفمان، ص١٢٨.

(٣) ومثلها في ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...(١)﴾ [النساء]. وانظر: د. سليم العوا، المرجع السابق، ص٢٢٩.



ويقول تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ...⑩﴾ [الحجرات]. ولا يخفى ما في هذه الآية من إشارة واضحة إلى أن العلاقة بين أفراد المجتمع الإسلامي علاقة لا تميز فيها ولا استعلاء لأنها علاقة أخوية؛ وليس بين الإخوة في العادة تفاخر بنسب أو حسب لأنهم ينتمون إلى أرومة واحدة.

ومن الأحاديث الشريفة قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى»(١). وكذلك قوله: «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم»(٢)، وقوله لأسامة بن زيد وقد أراد أن يشفع في المخزومية التي سرقت: «أتشفع في حد من حدود الله؟»، ثم خطب الناس فقال: «إنما ضلّ من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»(٣). هكذا أكد رسول الله ﷺ – قولاً وفعلاً – أن القانون الإسلامي صارم في التزامه بالتسوية بين الجميع مهما تفاوتت أقدارهم الاجتماعية.

وقد التزم المسلمون في الصدر الأول التزامًا كاملاً بتطبيق مبدأ المساواة أمام القانون. والأمثلة على ذلك عديدة. فمنها ما يروى من أن جبلة بن الأيهم – آخر ملوك الغساسنة – كان يمر في سوق دمشق بعد إسلامه وذلك في خلافة عمر بن الخطاب، فأوطأ رجلاً فرسه، فوثب الرجل فلطمه، فأخذه الغساسنة إلى أبي عبيدة ابن الجراح – كبير أمراء الشام في خلافة عمر – فقالوا: هذا لطم سيدنا. فقال أبو عبيدة: البينة أن هذا لطمك. قال: وما تصنع بالبينة؟ قال: إن كان لطمك لطمته بلطمتك. قال: ولا يُقتَل؟! قال: لا. قال: ولا تقطع يده؟! قال: لا؛ إنما أمر الله بالقصاص، فهي لطمة بلطمة. فخرج جبلة ولحق بأرض الروم وتنصّر(٤). ومع أن

(١) مجموعة الوثائق في العهد النبوي والخلافة الراشدة لمحمد حميد الله، ص٢٢٨.

(٢) صحيح البخاري، ج٤، ص١٢٥. باب إثم من عاهد ثم غدر.

(٣) صحيح البخاري، ج٨، ص١٩٩: كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد.

(٤) المعارف لابن قتيبة، ص٦٤٤.

هناك روايات أخرى لهذا الخبر لا مجال للدخول في تفاصيلها هنا(١) فإن فحوى هذه الروايات جميعًا أن تطبيق مبدأ المساواة أمام القانون في الصدر الأول للإسلام كان يتسم بالصرامة حتى لو تعلق الأمر بأصحاب الجاه الرفيع والمكانة السامقة.

ومما يؤكد المعنى الذي نود إبرازه هنا ذلك العهد الذي كتبه عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء، ومما جاء فيه قوله: «آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك..»(٢). فالمساواة بين المتخاصمين – كما رسمها كتاب عمر – لا بد أن تصل إلى الدرجة التي تجعل القاضي لا يؤثر خصمًا على آخر بمجرد الإقبال عليه بوجهه. ويعلق ابن القيم على هذه العبارة بقوله: «متى خَصَّ (أي القاضي) أحد الخصمين بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس والإقبال عليه والبشاشة له والنظر إليه كان عنوان حَيْفة وظلمه»(٣).

ومن الأمثلة البالغة الدلالة في هذا السياق ما يروى من أن عليًّا – رضي الله عنه – فَقَدَ درعًا له في صِفِّين، فلما رجع إلى الكوفة وجد الدرع في يد يهودي. ولكن اليهودي ادعى الدرع لنفسه وأنكر أنه لعلي. فأخذه عليٌّ إلى القاضي شريح، قاضي الكوفة. فقال شريح لعلي: قل يا أمير المؤمنين! فقال: نعم هذا الدرع التي

(١) تذكر بعض الروايات أن هذه الحادثة وقعت في مكة، وكان المتورط فيها مع جبلة رجلاً من بني فزارة. وقد ذهب جبلة بعد إسلامه إلى عمر بن الخطاب في المدينة فأحسن عمر استقباله ثم اصطحبا إلى الحج بمكة، فبينما كان جبلة يطوف بالبيت إذ وطئ على إزاره رجل من بني فزارة فلطمه جبلة فهشم أنفه، فذهب ذلك الفزاري شاكيًا إلى عمر. فلما سأل عمر جبلة لماذا صنع ما صنع، قال: إنه وطئ إزاري فحلّه، ولولا حرمة هذا البيت لأخذت الذي فيه عيناه! فذكر له عمر أنه لا سبيل أمامه إلا أن يرضي الفزاري أو يقتصّ منه، فدهش جبلة وقال: «أتُقيده مني وأنا ملك وهو سوقة؟!» فقال عمر: يا جبلة، إنه قد جمعك وإياه الإسلام. فلحق جبلة بأرض الروم. انظر العقد الفريد لابن عبد ربه، ج١، ص٢٥٩–٢٦٠؛ والبداية والنهاية لابن كثير، ج٨، ص٦٦. ويروي البلاذري (فتوح، ص١٣٦) أن هذه الحادثة حدثت بالشام سنة ١٧هـ وهي السنة التي زار فيها عمر الشام، وقد وطئ جبلة إزار رجل من مزينة بدمشق، فلطم المزني عينه فرفع أصحاب جبلة الأمر إلى عمر... إلخ القصة.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص٧١، وإعلام الموقعين لابن القيم، ج١، ص٨٤.

(٣) إعلام الموقعين، ج١، ص٨٧.



في يد هذا اليهودي درع لم أبع ولم أهب. ولكن اليهودي أصر على إنكاره. فقال شريح لعلي: ألك بينة يا أمير المؤمنين؟ قال: نعم، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعي! ولكن شريحًا رفض أن يقبل شهادة الحسن لأنها شهادة الابن لأبيه. فقال اليهودي: أمير المؤمنين قدَّمني إلى قاضيه، وقاضيه قضى عليه! أشهد أن هذا هو الحق. أشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأن الدرع درعك[1].

هكذا يتبين لنا أن مبدأ المساواة هو أحد الدعائم الأساسية التي يستند إليها نظام الحكم في الإسلام وأن المسلمين في الصدر الأول طبقوا هذا المبدأ تطبيقًا صارمًا ما ينسجم مع روح الإسلام السمحة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

ما مدى تطبيق مبدأ المساواة على أهل الذمة في ظل الدولة الإسلامية؟

لا شك أن الحادثة التي رويناها الآن حول خصومة الإمام عليّ مع اليهودي أمام القاضي شريح تقدِّم جزءًا من الإجابة عن هذا السؤال. ولكن هناك من الأدلة الأخرى العديدة ما يؤكد أن مبدأ المساواة أمام القانون – وخصوصًا في الصدر الأول – كان يشمل كل مواطني الدولة الإسلامية، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، ما داموا يتمتعون شرعًا بحق المواطنة. فالمواطنون من أهل الذمة في ظل الإسلام لهم نفس الحقوق المدنية للمواطن المسلم وعليهم نفس الواجبات؛ هذا في الوقت الذي يعطيهم الإسلام فيه الحق في أن يسيروا في أحوالهم الشخصية وفق شرائعهم الخاصة. وفي «صحيفة المدينة» – وقد أشرنا إليها فيما سبق[2] – ما يؤكد أن الرسول ﷺ منح كافة سكان المدينة نفس الحقوق المدنية وألزمهم بنفس الواجبات دون اعتبار لهويتهم الدينية. فقد ذكرت الصحيفة «أنه من تبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم». كما أشارت إلى «أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»، وأنهم «أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». وقد أبرم الرسول ﷺ مع نصارى نجران عهداً ضمن لهم فيه

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر العربي بالقاهرة: ١٩٨٨)، ص٢٠٦–٢٠٧.

(٢) انظر ص١١ – ١٢ من التمهيد.

حماية أنفسهم وأموالهم وحريتهم الدينية[1]، وهي الحقوق الأساسية التي يتساوى في التمتع بها كل مواطني الدولة. وقد سار الخلفاء الراشدون على نفس هذه السياسة؛ ومما يُؤْثَرُ في هذا الصدد عن عمر بن الخطاب أنه قال في آخر وصية له وهو على فراش الموت، وقد وجهها إلى الخليفة من بعده: «وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفي لهم بعدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلَّفوا إلا طاقتهم»[2]. والمعروف أن عقد الذمة عقد مؤبد يصير الذمي بمقتضاه من أهل «دار الإسلام» في اصطلاح الفقهاء، أو من حاملي «الجنسية الإسلامية» في اصطلاح المعاصرين[3]. ولا معنى لأن يصير الذمي من أهل دار الإسلام أو من حاملي الجنسية الإسلامية دون أن يتمتع بالحقوق المدنية الكاملة التي يتمتع بها أهل دار الإسلام. ويشهد التاريخ الواقعي للدولة الإسلامية أن أهل الذمة نعموا بالمساواة المدنية وتسنَّموا أرقى المناصب الإدارية، ولم يحدث عكس ذلك إلا في فترات عابرة لا يُعْتَدُّ بها. لقد اتخذ معاوية بن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي «كاتبه وصاحب أمره» كما يقول الطبري[4]، أو بعبارة أخرى: جعله وزيره ومستشاره الأول؛ فقد كان سرجون مسئولاً عن أهم منصب في الخلافة – بعد قيادة الجيش – وهو إدارة الشئون المالية للدولة. وتولى هذا المنصب بعد وفاته ابنه منصور بن سرجون[5]، ثم آل ذلك إلى يوحنا الدمشقي الذي اشتهر فيما بعد باسم القديس يوحنا St. John of Damascus حيث تفرغ لحياة الرهبنة وكتابة الرسائل في الدفاع عن المسيحية[6]. وقد استمر الخلفاء في العصور التالية يقلدون

(١) انظر نص هذا العهد في كتاب: الوثائق السياسية في العهد النبوي لمحمد حميد الله، ص٩٣.

(٢) صحيح البخاري، ج٥، ص٢١–٢٢.

(٣) د. يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص٧.

(٤) تاريخ الطبري، ج٥، ص٣٣٠.

(٥) خطط المقريزي، ج١، ص٩٨.

(6) Philip Hitti, History of the Arabs, P. 246.

هذا؛ وقد ولد يوحنا الدمشقي حوالي سنة ٦٧٥م في دمشق، وتوفي في ديسمبر سنة ٧٤٩م بالقرب من القدس. وبعد سنة ٧٣٠ بقليل اعتزل منصبه الإداري وتفرغ للرهبنة في أحد الأديرة بالقرب من القدس إلى أن توفي. انظر مادة John of Damascus في:

Encyclopedia Britannica, 15th edition, 1985, vol. 6, P. 582.



أهل الذمة أرفع المناصب في الدولة ويضعون فيهم ثقتهم الكاملة إلى الحد الذي كان يثير أحيانًا غيرة بعض المسلمين. وقد حدث في مصر في خلافة المستنصر الفاطمي (٤٢٧-٤٨٧هـ) أن استأثر اليهود بالمناصب الهامة في الدولة مما دفع أحد الشعراء المسلمين إلى أن يقول:

يهود هذا الزمان قد بلغوا	غاية آمالهم وقد ملكوا
العزُّ فيهم والمال عندهمو	ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم	تَهَوَّدوا قد تَهَوَّد الفلك[١]

ولا يتسع المجال هنا لتقصّي ما كان يتمتع به أهل الذمة من مظاهر المساواة في ظل الدولة الإسلامية في مختلف عصورها. وقد أفاض في الحديث عن ذلك كثير من الباحثين مثل تريتون وتوماس أرنولد وغيرهما.

على أن القضية التي أثارت - وما زالت تثير - كثيراً من الجدل بين الباحثين هي تلك المتعلقة بإلزام الدولة الإسلامية لأهل الذمة بدفع الجزية. ولكننا نود في هذا السياق - قبل أن نقدم الرأي الذي نطمئن إليه - أن نثبت بعض الحقائق التي لا مجال للخلاف حولها فيما يتصل بقضية الجزية:

وأولى هذه الحقائق أن التزام أهل الذمة بدفع الجزية يقابله التزام الجانب الإسلامي بالكف عنهم والحماية لهم، «ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين» كما يقول الماوردي[٢]. ولا شك أن الاشتقاق اللغوي للكلمة يلقى مزيداً من الضوء على هذا المعنى؛ فالجزية «فِعْلة» من الجزاء؛ وهو - كما يقول صاحب اللسان - المكافأة على الشيء[٣]. فكأن الذمي كوفئ على دفعه الجزية بالكف عنه والحماية له.

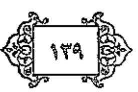
(١) السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (دار الفكر العربي بالقاهرة)، ج٢، ص١٧٥.
(٢) الأحكام السلطانية، ص١٤٣.
(٣) انظر: مادة «ج ز ى» في لسان العرب لابن منظور، ج١، ص٦١٩، ٦٢١.

والحقيقة الثانية أن تشريع الجزية ينحو منحى اليسر والبعد عن الإجحاف. فالجزية إنما تجب على الرجال القادرين الأصحاء، وتسقط عن النساء والصبيان والمساكين والعميان الذين لا حرفة لهم ولا عمل، والرهبان الذين لا مورد لهم[١]. ولا يجوز - كما يقول القاضي أبو يوسف - أن «يُضْرَبَ أحد من أهل الذمة في استيدائهم الجزية ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره، ولكن يرفق بهم»[٢]. ثم إن قيمة الجزية تقدر دائمًا في ضوء يسار دافعها[٣].

والحقيقة الثالثة أن المسلمين كانوا لا يطالبون أهل الذمة بالجزية إذا لم يتمكنوا من تقديم الحماية اللازمة لهم. ذلك أن مفهوم الجزية - وهو تقديم شيء جزاء شيء آخر - لا يصبح تحققًا في هذه الحالة. وقد ذكرنا، عند حديثنا عن مبدأ العدل في النظام الإسلامي، أن المسلمين ردوا لأهل حمص جزيتهم في خلافة عمر بن الخطاب عندما أدركوا أنهم لا يستطيعون تقديم الحماية الضرورية لهم ضد هجوم البيزنطيين الوشيك الحدوث[٤].

والحقيقة الرابعة أن الجزية تسقط عن أهل الذمة في حالة اشتراكهم مع المسلمين في مهمة الدفاع عن الدولة الإسلامية. ويروي لنا تاريخ صدر الإسلام أن الجراجمة الذين كانوا يسكنون جبل اللُّكَّام بالشام - وكانوا نصارى - خضعوا لحبيب بن مسلمة الفهري الذي غزاهم نائبًا عن أبي عبيدة بن الجراح. وقد تم إعفاء الجراجمة حينئذ من الجزية بشرط «أن يكونوا أعوانًا للمسلمين وعيونًا ومسالح في جبل اللكام»[٥]. ويختتم ياقوت الحموي حديثه عن الجراجمة بقوله: «وقد استعان المسلمون بالجراجمة في مواطن كثيرة في أيام بني أمية وبني العباس وأجْرَوا عليهم الجرايات وعرفوا منهم المناصحة»[٦].

(١) كتاب الخراج لأبي يوسف، ص١٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢٢.
(٤) راجع ما سبق، ص١٠٨.
(٥) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج٢، ص١٤٤.
(٦) نفس المصدر والصفحة. وقد كان البيزنطيون يطلقون على الجراجمة لقب المردة أو الماردية Mardiates. وكان الجراجمة يحصلون على نصيبهم من الغنائم عندما كانوا يشاركون في القتال مع المسلمين. انظر مادة الجراجمة في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية - دار الشعب بالقاهرة)، بقلم كنار Canard، ج١١، ص١٥٠-١٥٥.



نستخلص من هذه الحقائق أن نظام الجزية لم يقصد منه الإخلال بمبدأ المساواة في الدولة الإسلامية، ذلك أنه لم يترتب عليه انتهاك أي حق من حقوق المواطنة الكاملة لأهل الذمة؛ فقد طبقت عليهم القاعدة الإسلامية المعروفة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا. والجزية – فضلاً عن أنها مقابل الحماية – ترمز ضمناً إلى أن دافعيها قد قبلوا الخضوع لحكم الدولة الإسلامية والالتزام بقوانينها المدنية. وفي هذا الضوء يجب أن نفهم قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (٢٩)﴾ [التوبة]. فقد أمر المسلمون بقتال هؤلاء الذين كانوا يمثلون مصدر تهديد لأمن الدولة الإسلامية حتى يعطوا الجزية عن يد، أي عن قدرة وغنى، ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، أي راضون بالخضوع لقوانين المجتمع الإسلامي الذي قبلوا الحياة في ظله(١). وهذا هو التفسير الذي نطمئن إليه في ضوء ما ذكرناه من حقائق. أما الزعم بأن الآية تعني: «حتى يعطوا الجزية عن قهر لهم وغلبة وهم ذليلون مهانون» فإن النصوص الإسلامية العديدة تدحضه، وسلوك المسلمين العملي تجاه أهل الذمة في صدر الإسلام يقدم الدليل على بطلانه. وقد روى نافع عن ابن عمر قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال: «احفظوني في ذمتي»(٢). ومن البديهي أن أمر الرسول ﷺ للمسلمين بأن يحفظوه في ذمته – أي بأن يحسنوا معاملة أهل الذمة – يعني أول ما يعني ألا يلحق بهم صغار ومهانة. ولا شك أن سقوط الجزية عن أهل الذمة إذا حملوا مع المسلمين عبء الدفاع عن الدولة يلغي فكرة الذلة والمهانة، إذ لو كان الهدف منها ذلك لما سقطت(٣).

وفي ختام حديثنا عن مدى تطبيق مبدأ المساواة على أهل الذمة في الدولة الإسلامية يحسن بنا أن نقتبس العبارات التالية للدكتور إدوار غالي الذهبي لما لها من دلالة في هذا السياق:

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٤٣؛ وانظر أيضاً كتاب الأم للشافعي، ج٤، ص٩٩.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٤٣.

(٣) ومن هنا فإن ادعاء بعض المستشرقين – مثل روزنتال – أن الإسلام جعل من أهل الذمة مواطنين من الدرجة الثانية لا أساس له. انظر: Political Thought in Medieval Islam, P. 25.

«القاعدة الفقهية العامة التي تحدد مركز غير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي هي: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا). وقد التزم المسلمون منذ ظهور الإسلام وعلى مدى أربعة عشر قرناً – باستثناء بعض عهود الضعف والتدهور – بهذه القاعدة ووضعوها موضع التنفيذ الدقيق في كافة معاملاتهم مع غير المسلمين عامة وأهل الكتاب خاصة. وما من شك في أن الدين الذي يأخذ بهذه القاعدة هو بحق دين العدالة والمساواة»(١).

-٥-

وحدة الأمة

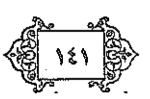
مكانة الوحدة في الفكر الإسلامي:

يفقد النظام الإسلامي إحدى قواعده الهامة إذا لم يستند إلى وحدة الأمة. وقد أبرزت الآيات والأحاديث ضرورة هذه الوحدة بما يؤكد أنها إحدى المقاصد الإسلامية الكبرى. فمن الآيات الكريمة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (٥٢)﴾ [المؤمنون]؛ وقوله سبحانه: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ...(١٠٣)﴾ [آل عمران]، وقوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٥)﴾ [آل عمران]. فعلى حين تؤكد الآية الأولى وحدة الأمة تشير الآية الثانية إلى أن الوحدة والأخوة متلازمان وإلى أن تآليف قلوب المسلمين هو من مظاهر إنعام الله عليهم، بينما تحذر الآية الثالثة من سلوك منهج الذين آثروا الفرقة والاختلاف فحق عليهم العذاب.

ومن الأحاديث الشريفة قوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»(٢)، وقوله: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادّهم وتعاطفهم كمثل الجسد

(١) د. إدوار غالي الذهبي: معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (مكتبة غريب ١٩٩٣)، ص٩١-٩٢.

(٢) صحيح البخاري، ج٨، ص١٤.



إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»[١]، وقوله: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»[٢]. فمثل هذه الأحاديث تؤكد ضرورة ترابط الأمة ووحدتها بأبلغ بيان، وتجعل من هذه الوحدة إحدى المقدسات التي لا يجوز انتهاكها، فمن حاول ذلك فهو حلال الدم.

بين وحدة الأمة ووحدة الدولة:

الترجمة العملية لوحدة الأمة على المستوى السياسي تتمثل في وحدة الدولة. وإذا كانت وحدة الأمة الإسلامية قائمة على أساس العقيدة فإن وحدة الدولة – وبتوجيه من تلك العقيدة ذاتها – تتسع لتشمل كل المواطنين الذين تظلهم بلوائها وتحيطهم بحمايتها مهما اختلفت عقائدهم. ولقد بيَّنَّا – في حديثنا عن الحرية – كيف كفل الإسلام حرية العقيدة لغير المسلمين كما تشهد بذلك النصوص القرآنية المتعددة، ومنها: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... (٢٥٦)﴾ [البقرة]، و﴿... أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٩٩)﴾ [يونس]، و﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ (٤٠)﴾ [الرعد]... إلى غير ذلك من الآيات. كما بينا – في حديثنا عن المساواة – كيف كانت الأقليات الدينية في الإسلام تمثل جزءاً من نسيج دولة واحدة. ونضيف هنا أن أصحاب العقائد الأخرى في الدولة الإسلامية لم يكونوا عقبة في طريق وحدة الدولة وهي في أوج قوتها بل اتسعت لهم هذه الوحدة وصهرتهم في بوتقتها فإذا بهم يتحولون إلى أحد العناصر الفعالة التي قامت بدورها في صنع الحضارة الإسلامية فأصبحوا انعكاساً صادقاً لما تمثله هذه الحضارة من إنسانية في النظرة وشمولية في التصور. لقد قام المسيحيون السريان الخاضعون للخلافة بدور بارز في تطوير الإدارة المالية للدولة في العصر الأموي، كما أسهموا بجهد رائع في مجال الترجمة إلى اللغة العربية في العصر العباسي وبالأخص في عصر المأمون، وكان منهم الأطباء الأكْفَاء الذين استعان بهم الخلفاء. وكان لليهود

(١) صحيح البخاري، ج٨، ص١٢. وعضواً بالنصب مفعول لـ «اشتكى»، أي إذا اشتكى الجسد عضواً...

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة.

دور عظيم في الحركة الفكرية أثناء الوجود الإسلامي في الأندلس. ويقف اسم موسى بن ميمون شاهداً على إسهامهم الملحوظ في هذا المجال. ولا يسمح المقام هنا بالتوسع في هذه النقطة فقد تناولها الباحثون بإفاضة، ولكن كل ما نود إبرازه في هذا السياق أن وحدة الدولة الإسلامية تتيح لغير المسلمين الذين يستظلون بلوائها أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج هذه الدولة وأن يسهموا بدورهم الخلاق في تشكيل حضارتها.

وتعتبر وحدة الدولة الإسلامية إحدى الخصائص الأساسية للخلافة الكاملة أو الراشدة، فإذا غابت هذه الوحدة أصبحت الخلافة ناقصة[١]. بل إن هناك من العلماء من لا يجيز أصلاً تعدد الخلفاء (أو الحكام) في العالم الإسلامي[٢]. وبعد أن يروي الجويني الاختلاف حول ذلك يذكر رأيه قائلاً: «إذا عُقدت الإمامة لرجلين... نُظر: فإن وقع العقدان معاً لم يصح واحد منهما، ويبتدئ أهل الاختيار عقد الإمامة لمستصلح لها، وإن تقدم أحد العقدين فهو النافذ، والمتأخر مردود...»[٣].

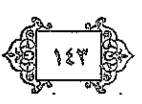
وقد تمتعت الخلافة الإسلامية بوحدة الدولة في صدر الإسلام وإبان الخلافة الأموية. ثم بدأ التمزق ينخر في كيان الدولة الإسلامية ابتداء من العصر العباسي؛ فقد استقلت الأندلس عن الحكومة المركزية بعد سنوات قليلة من قيام الخلافة العباسية. ثم اتسع هذا الاتجاه في العصر العباسي الثاني، وجاء على الأمة الإسلامية زمان كان يُدْعَى فيه من على المنابر لثلاثة خلفاء في وقت واحد: عباسي في بغداد، وفاطمي في القاهرة، وأموي في قرطبة.

وتنبغي الإشارة إلى أن الوحدة الإسلامية ليست مقصودة لذاتها بل لما تؤدي إليه من حفظ هيبة الأمة وحراسة دينها ورعاية مصالحها والذود عن حرماتها. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الأمة خسرت معظم هذه الغايات عندما خسرت وحدتها.

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، ص٦٦.

(٢) انظر حول ذلك: د. جمال المراكبي: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، ص٦٤–٦٩.

(٣) غياث الأمم، ص١٧٩.



الوحدة الإسلامية ومحاولة إحياء الخلافة وقيام منظمة المؤتمر الإسلامي:

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: هل لا سبيل إلى تحقيق الوحدة الإسلامية في عالم اليوم إلا بإحياء الخلافة الكاملة؟

لا شك أن إحياء الخلافة الكاملة أمنية عزيزة لدى كل مسلم؛ فمن منا لا يحب أن ينضوي هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف تحت لواء حكومة مركزية واحدة توظِّف كل ما فيه من إمكانات وطاقات وموارد وتصنع منه كيانًا عملاقًا في هذا العالم الذي لا يعترف بالأقزام؟ ولكن الأمنيات قد تصطدم أحيانًا بصخرة الواقع؛ وفي هذه الحالة إما أن يتمسك المرء بأمنياته كما هي دون تعديل، فإذا هي حُطام، فييأس ويكف عن التمني؛ وإما أن يعيد تشكيل أمنياته ليطوِّعها لواقعه ويجعلها ممكنة التحقيق.

فإذا سألنا أنفسنا في ضوء ذلك: ما المقصد الأسمى وراء الخلافة؟ أجبنا بأن أعظم مقاصدها هو الدفاع عن كيان الأمة وحراسة دينها والعمل على رعاية مصالحها.

ومن هنا نأتي إلى إجابة السؤال الذي طرحناه آنفًا: هل لا سبيل إلى تحقيق الوحدة إلا بإحياء الخلافة؟

لا شك أن الواقع الإسلامي المعاصر – بكل تعقيداته السياسية والعرْقية والمذهبية – يجعل من إحياء الخلافة بصورتها المثالية التي ينشدها وجدان كل مسلم أمرًا بعيد المنال في الوقت الراهن[1]. فما البديل الآن إذن؟

---

(١) عندما تناول الدكتور جمال حمدان قضية الوحدة الإسلامية تساءل: لماذا فشلت وعلام يدل فشلها؟ ثم أجاب: «ببساطة لأنها ضد الجغرافيا وضد القومية – ضد الطبيعة باختصار». انظر التفاصيل في كتابه: العالم الإسلامي المعاصر، ص١٨٦–١٩١. ولكن من الواضح أن الوحدة التي يتحدث عنها الدكتور حمدان هي الوحدة الكاملة؛ وأمامها عقبات وعقبات، ليس الآن فقط بل ربما في المستقبل المنظور. أما وحدة المصالح والاتجاهات والسياسات الكبرى فهي ليست ضد الطبيعة على الإطلاق، بل لعلها تتسق معها تمام الاتساق.

لقد طرح هذا السؤال نفسه على الأمة الإسلامية بإلحاح منذ سقوط الخلافة العثمانية. وكان للدكتور عبد الرزاق السنهوري فضل الدعوة – في أوائل الربع الثاني من القرن العشرين – إلى إنشاء ما سماه «جامعة الشعوب الشرقية» لتحل محل الخلافة الزائلة. فقد قال في هذا الصدد: «إن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة؛ فإذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في هذه الصورة فيجب أن لا نتردد في تطوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع. الأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه هو مبدأ الوحدة. أما عن شكل هذه الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف»[1]. وقال في موضع آخر: «كنا قد بحثنا إمكانية إقامة نظام قانوني إسلامي يسري على كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين. هذا البحث يؤيد فكرة الجامعة الإسلامية بالمعنى الواسع الذي يضم مجتمعًا سياسيًّا وليس فقط دينيًّا؛ بمعنى أنها تكون جامعة تضم جميع الأديان بشرط أن تحترم قوانينها الدستورية. هذه الجامعة لها طابع عالمي (يسمو على القوميات) أقامت قواعده قرون طويلة من الثقافة العلمية المشتركة التي تتجاوز فكرة الجماعة الدينية؛ لذلك نطلق عليها اسم: جامعة الشعوب الشرقية»[2]. ثم تحدث الدكتور السنهوري باستفاضة عن الإمكانية العملية لإنشاء جامعة الشعوب الشرقية وعن الخطوط العريضة لنظامها[3].

ظلت دعوة الدكتور السنهوري حلما حتى ترجمت إلى واقع بإنشاء «منظمة المؤتمر الإسلامي» في أوائل السبعينيات من القرن العشرين. وقد كان لحادث إحراق المسجد الأقصى في أغسطس سنة ١٩٦٩م أثره الواضح في لفت أنظار الشعوب الإسلامية إلى ضرورة توحيد صفوفها أمام ما يحيط بها من أخطار. وكان من النتائج المباشرة لهذا الحادث عقد مؤتمر القمة الإسلامي الأول في مدينة الرباط عاصمة المملكة المغربية في سبتمبر سنة ١٩٦٩م. وتلا ذلك اجتماع وزراء خارجية الدول الإسلامية في جدة في شهر مارس سنة ١٩٧٠م. ثم صدر ميثاق المنظمة في

---

(١) فقه الخلافة وتطورها، ص١٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص٣٢١.

(٣) انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص٣٢٢–٣٣٥.

الاجتماع الثالث لوزراء الخارجية في جدة في شهر مارس سنة ١٩٧٢م. وقد أطلق على المنظمة «منظمة المؤتمر الإسلامي» لا «منظمة الدول الإسلامية» نظراً لأن بعض الدول المشاركة فيها لم تقبل أن توصف بأنها إسلامية لأن دساتيرها تنص على أنها دول علمانية[١]. وعلى أي حال فقد اعتبر بعض الباحثين « أن إنشاء هذه المنظمة الإسلامية الدولية جاء تعبيراً عن الفكرة التي دعا إليها السنهوري قبل ذلك بأربعين عامًا، وأنها في الحقيقة إنما بنيت على أساس مبدأ فقهي اجتهادي هو جواز إقامة منظمة دولية تمثل وحدة الأمة في حالة الضرورة الناتجة عن عجز أمتنا في إقامة دولة موحدة، وهذا المبدأ قد حاز إجماع المسلمين حكامًا ومحكومين في هذا العصر»[٢].

وقد كان من أهم الأهداف وراء إنشاء هذه المنظمة تعزيز التضامن الإسلامي ودعم التعاون بين الدول الأعضاء في جميع المجالات ومساندة كفاح الشعوب الإسلامية في سبيل الكرامة والاستقلال والدفاع عن الأماكن المقدسة وتحريرها ومُناصرَة الشعب الفلسطيني في قضيته العادلة.

ولكن هل استطاعت هذه المنظمة فعلا أن تجعل من الوحدة أساساً يقوم عليه كيان الأمة الإسلامية كما كان الشأن إبان عنفوان الخلافة؟

على الرغم من أننا لا نستطيع التقليل من أهمية الدور الذي تلعبه المنظمة في تبنِّي القضايا الكبرى للأمة الإسلامية والدفاع عنها فإننا لا بد من أن نقرر أنَّ الإمكانات الفعلية لهذه المنظمة لا تتيح لها أن تقدِّم نموذجًا حقيقيًّا للوحدة الإسلامية التي تمثل إحدى خصائص الخلافة الكاملة. ولا شك أن المقصود من

(١) للمزيد من التفاصيل حول منظمة المؤتمر الإسلامي راجع كتاب: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي، ص٢٠٤-٢١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٩. واعترافًا بفضل الريادة للدكتور السنهوري في الدعوة إلى إنشاء منظمة إسلامية عالمية رأى الدكتور حامد الغابد الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي سابقا (ورئيس وزراء جمهورية النيجر سابقًا) أن يعيد نشر النص الأصلي بالفرنسية لكتاب «الخلافة» للدكتور السنهوري وكتب له مقدمة بالفرنسية عبَّر فيها عن أنَّ إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي كان ثمرة تيار فكري إسلامي شعبي أصيل. انظر تقييم الدكتور توفيق الشاوي لمشروع إعادة الخلافة عند السنهوري، وهو المنشور في نهاية الترجمة العربية لكتاب «الخلافة»، ص٣٣٨.

الوحدة الإسلامية - كما تتجلى في الخلافة الكاملة - هو حفظ هيبة الأمة وحراسة دينها ورعاية مصالحها والذَّبِّ عن حرماتها. ولكننا لا نرى في واقعنا الإسلامي المعاصر ما يشهد أن هذه الغايات الكبرى متحققة. فحرمات الأمة قد استبيحت في العديد من الأماكن: في فلسطين، وفي العراق، وفي السودان، وفي الصومال، وفي كشمير، وفي الهند، وفي أفغانستان، وفي الفيلبين، وغيرها وغيرها. كما أن سياسات الدول الإسلامية المختلفة تصل من التضارب حداً يجعل من الصعب الاقتناع بأن هذه الدول تجمعها غايات واحدة واتجاهات مشتركة. ومن هنا لا بد من القول إن الأمة الإسلامية إذا أرادت أن تصمد في عالم اليوم - وهو عالم من الحيتان لا يعترف إلا بالكيانات العملاقة - فإن عليها أن تبحث عن صيغة حقيقية تقيم عليها أسس وحدتها حتى يمكن أن تكون بديلاً عن الخلافة الزائلة.

أهم الأسس التي تقوم عليها الوحدة الإسلامية المنشودة:

إن الوحدة الإسلامية التي يمكن أن تحقق مقصود الخلافة وتجعل من الأمة الإسلامية كيانًا مؤثرًا مرهوب الجانب رفيع المكانة لا بد أن تقوم على مجموعة من الأسس لعل أهمها - في تصورنا - ما يأتي:

أولاً: استغلال كافة الإمكانات الاقتصادية الهائلة في العالم الإسلامي على أحسن صورة ممكنة وتحقيق التكامل بينها وتوجيهها لخدمة مجموع هذه الأمة.

لقد استطاع الأعداء أن ينفذوا إلى غير موقع من هذه الأمة نتيجة الظروف الاقتصادية الحرجة لبعض شعوبها، هذا مع أن الإمكانات الاقتصادية الضخمة في هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف يمكن أن تجعل منه بلا أدنى مبالغة عملاقا اقتصاديًّا لا منافس له.

ثانيًا: إقامة تعاون وتنسيق علمي كامل بين كافة أقطار العالم الإسلامي لإرساء قواعد النهضة العلمية الحقة التي تمكِّن الأمة الإسلامية من الوقوف على قدميها في مجال التنافس العلمي العالمي. فنحن في عالم لا وزن فيه للمتخلفين علميًا وحضاريًا. ولا بد أن تخصص موارد سخية للإنفاق على الأنشطة العلمية المختلفة وأن يُحتضَن كل العلماء المسلمين النابهين المتناثرين الآن في أطراف الأرض وهم كثيرون.

ثالثًا: دعم أسباب الترابط الفكري والثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإسلامية بما يتيح لها توثيق أواصر الأخوة الروحية والتواصل النفسي والحضاري فيما بينها. ولا شك أن نشر اللغة العربية في الأقطار غير الناطقة بها سيكون له إسهامه الملحوظ في هذا المجال.

رابعًا: تحديد المعالم الأساسية لسياسة إسلامية خارجية موحدة تضمن تحقيق القدر الضروري من الانسجام بين سياسات دول العالم الإسلامي المختلفة بحيث لا يهدم بعضها بعضًا، بل تصب كلها في إطار هدف مشترك هو خدمة مصالح هذه الأمة وتوفير أمنها.

خامسًا: بناء قوة عسكرية إسلامية مشتركة على أعلى مستوى من الكفاءة تكون مهمتها دفاعية في الأساس بحيث تستطيع تقديم يد العون لكل شعب مسلم يتعرض للأذى والاضطهاد، أو ربما للإبادة كما حدث مع مسلمي البوسنة والهرسك، وكما يحدث الآن في غير موقع، إننا حين نتكلم هنا عن تكوين جيش إسلامي مشترك كركيزة من ركائز وحدة الأمة فمن الضروري أن نذكر أن المصادر الرئيسية لتسليح هذا الجيش لا بد أن تكون إسلامية بحتة. ومن هنا نعيد تأكيد ما سبق أن قررناه الآن من ضرورة توكيد أسس التعاون العلمي بين كافة الأقطار الإسلامية؛ فهذا التعاون سيتيح لها – لو صدقت النوايا وآزرها السعي الجاد الدؤوب – أن تصنع سلاحها بنفسها. ومن هنا أيضًا نؤكد ما ذكرناه من ضرورة تجنيد الأمة لكل إمكاناتها الاقتصادية لخدمة مصالحها المشتركة. فأسس الوحدة إذن ينبغي أن تتكامل وتتآزر فيما بينها للوصول إلى الهدف المنشود.

* * *

على أن ما ينبغي أن نؤكده في هذا السياق أن الطريق إلى تحقيق هذه الوحدة في صورتها المنشودة ليس سهلاً وليس قريبًا، ولكنه في نفس الوقت ليس مغلقًا أمام من يحاولون ارتياده بجد وإخلاص. ولا شك أن الأمة – وهي تسعى إلى ذلك – سوف تواجه بصنوف من التحدي على المستويين الداخلي والخارجي.

فعلى المستوى الداخلي هناك الذين في قلوبهم مرض والمرجفون ممن يحاولون بثّ روح الهزيمة في النفوس؛ وهناك أيضًا صنائع القوى الكبرى وأذنابها؛ ثم هناك فوق ذلك من ابتُليتْ بهم هذه الأمة من أصحاب الطموح الفردي والرغبة في الزعامات الجوفاء، وهم الذين يعملون دون كلل لإحباط أي مشروع – مهما بلغ نبل مقصده – إذا تصوروا فيه تهديدًا لأي مصلحة ذاتية لهم. أما على المستوى الخارجي فهناك القوى الكبرى التي أقنعت نفسها أن وحدة الأمة الإسلامية وقوتها تهديد للسلام العالمي[١]، أو بعبارة أخرى: تهديد لأمنهم وسلامهم؛ فالسلام العالمي يعني – ببساطة – سلامهم هم. وهم – من أجل ذلك – لا يدّخرون وسعًا في الكيد لهذه الأمة والعمل على تمزيق وحدتها وإثارة الفتن بين شعوبها، أو حتى بين أبناء الشعب الواحد من شعوبها. والجدير بالملاحظة أن هؤلاء الذين يعتبرون وحدة الأمة الإسلامية مصدر تهديد لهم يتجاهلون أن أبشع المجازر في التاريخ لم يرتكبها المسلمون، وأن المسلمين – وهم في أوج قوتهم وعنفوان دولتهم – لم يبسطوا أيديهم ولا ألسنتهم بالسوء إلى غير المسلمين ممن عاشوا في كنفهم، بل بسطوا عليهم ظلال الحماية الوافرة والعدالة السابغة، وما سمعنا أنهم قادوا ضدهم حملات تطهير عِرْقية كتلك التي قادها هتلر ضد اليهود، أو الصرب ضد مسلمي البوسنة والهرسك، أو الأسبان ضد المسلمين عند سقوط الأندلس.

لقد أدركت أوروبا الغربية أهمية الوحدة الاقتصادية والسياسية في عالم اليوم، فأنشأت السوق الأوروبية المشتركة ومنظمة حلف شمال الأطلنطي (NATO) فنجحت في تحقيق التناسق فيما بينها فيما يتصل بالقرارات الكبرى على المستويين الاقتصادي والسياسي. وأوروبا تتجه اليوم إلى اتخاذ المزيد من خطوات الوحدة، ونجحت أخيرًا في إنشاء عملتها الموحدة (اليورو)، هذا في الوقت الذي يتجه فيه العالم الإسلامي إلى مزيد من التشرذم والفرقة مع أن وحدة

(١) من أهم المرددين لهذه الفكرة في الغرب المستشرق برنارد لويس الذي يُعد من أبرز المنادين بفكرة الضربات الاستباقية preemptive strikes ضد العرب والمسلمين حتى لا يتمكنوا مرة أخرى من تهديد الغربيين! انظر مثلاً كتابه: Cultures in Conflict (Oxford, 1995), pp. 58-59.

الأمة – كما ذكرنا – هي أساس لا غنى عنه من أسس الحكم الإسلامي الصحيح[١].

-٦-

طاعة الأمة للحاكم

أشرنا في حديثنا عن العلاقة بين الرعية والحاكم إلى أن حق الحاكم على الرعية هو الطاعة، وهذا أمر لا يحتاج إلى تأكيد؛ فلا مضمون للحكم ولا معنى له إذا لم يتمتع الحاكم بهذا الحق على رعيته. ولا شك أن الإسلام حريص على توطيد دعائم الأمن والاستقرار والطمأنينة في المجتمع، فلو لم يصبح مبدأ الطاعة لولي الأمر من القواعد الراسخة المستقرة للنظام الإسلامي لتزعزع بنيان المجتمع ولهبّت عليه رياح الفرقة والاختلاف والفتن. ومن هنا وجدنا في الإسلام من يغالي في تقرير مبدأ الطاعة حتى لأمراء الجور. وقد ناقشنا هذا الاتجاه فيما مضى وبيّنّا ما نراه أكثر اتساقًا مع روح النظام الإسلامي[٢]. ولكن مبدأ الطاعة الذي نتحدث عنه هنا لا بد أن نفهمه على وجهه الإسلامي الصحيح، وهو الذي قرره الرسول ﷺ في قوله: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف»[٣]، وفي قوله أيضًا: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٤].. إلى غير ذلك. وفي إطار هذا المفهوم المحدد لمبدأ الطاعة لا بد أن نفهم كل الأحاديث التي قد يدل ظاهرها على إطلاق الطاعة. فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[٥]، وقوله: «من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد

(١) مما يقوله علي عزت بيجوفيتش في هذا السياق: «لقد انشطرت وحدة الإسلام على يد أناس قصروا الإسلام على جانبه الديني المجرد، فاهدروا وحدته وهي خاصيته التي يتفرد بها عن سائر الأديان». انظر كتاب: الإسلام بين الشرق والغرب (دار الشروق ١٩٩٤)، ص٢٨٧.

(٢) انظر، ص٩٥ وما بعدها فيما مضى.

(٣) رواه البخاري ومسلم عن علي بن أبي طالب.

(٤) صحيح البخاري، ج٩، ص٧٨.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

عصاني»[١]. والواضح أن ارتباط طاعة الأمير هنا بطاعة الرسول يعني أنها طاعة في المعروف لأن الرسول ﷺ لا يأمر بغير المعروف. كما أن ارتباط طاعة أولي الأمر بطاعة الله والرسول في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ... ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء] يؤكد المعنى ذاته. فإذا كان المؤمنون مطالبين بطاعة الله والرسول ثم بطاعة أولي الأمر فمعنى ذلك أن أولي الأمر لا يأمرون بشيء يتنافى مع ما أمر به الله والرسول.

ولما كان مبدأ الطاعة قد يساء فهمه وقد يستغل أسوأ استغلال من جانب ذوي النزعات الاستبدادية فيصبح سيفًا مصلتًا على رقاب الرعية فقد شرع الإسلام مبدأ آخر يهدف إلى توفير الضمانات الكافية لاستخدام مبدأ الطاعة على الوجه الإسلامي الصحيح. وذلك المبدأ هو رقابة الأمة على الحاكم.

-٧-

رقابة الأمة على الحاكم

يُعَدُّ مبدأ رقابة الأمة على الحاكم من ثوابت الفكر السياسي الإسلامي. وهذا المبدأ يعني – بعبارة أخرى – مسئولية الحاكم أمام الأمة. فلا يمكن أن نتصور إمكانية تحقق هذه المسئولية إذا لم تكن هناك رقابة من الأمة على تصرفات الحاكم. ولا حاجة بنا إلى الإفاضة في الحديث عن مبدأ رقابة الأمة على الحاكم؛ فقد أشرنا إليه في غير موضع من المباحث الماضية، وخاصة في الفصل الخاص بطبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية. وقد شرحنا كيف أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم؛ والأمة هي الطرف الأصيل في هذا العقد لأنها هي التي منحت الإمام حق الحكم. ومن هنا فإن لها أن تضع من الشروط ما تراه كفيلاً تحقيق مصالحها، ومن حقها كذلك أن «تراقب» وتتابع تنفيذ الإمام لهذه الشروط. وقد تقوم الأمة بهذه الرقابة عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد، أي عن طريق مجالسها النيابية بالتعبير العصري؛ وقد

(١) نفس المصدر، ج٩، ص٧٧.



تقوم بها بصورة مباشرة، أي دون حاجة إلى وجود ممثلين. ولكن هذه الرقابة – مهما كانت صورتها – يجب أن يكون لها قوة الإلزام حين تعكس رأيًا عامًا لدى الأمة.

على أن ما ينبغي أن نؤكده هنا هو أن رقابة الأمة على الحاكم ليست من قبيل الأمور «الكمالية» أو المستحسنة من الوجهة الإسلامية؛ بل هي من الأمور التي تدخل في فروض الكفاية، أي أن الأمة بأسرها تأثم إذا تركت القيام بها[١]. وقد جعل الرسول ﷺ هذه الرقابة من أفضل الجهاد حين قال: «أفضل الجهاد من قال كلمة الحق عند سلطان جائر»[٢]. وليس من المتصور أن تصدر «كلمة الحق» هذه إلا بعد رقابة صارمة على تصرفات الحاكم. وواضح أن الأصل الإسلامي الذي تستند عليه هذه الرقابة هو أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد أفاض الإمام أبو حامد الغزالي في حديثه عن هذا الأصل في كتابه «إحياء علوم الدين» وأورد من الآيات القرآنية ما يدل على وجوبه وعلى أنه من فروض الكفايات، ثم أفرد مبحثًا مستقلاً عن «أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر»[٣]، وأتى فيه بنماذج عديدة مما أثر عن السلف من مواقف مشهودة في هذا المجال. ونحن نكتفي من ذلك بنموذج واحد وهو ذلك الخطاب الذي كتبه سفيان الثوري إلى الخليفة هارون الرشيد بعد أن كتب إليه الرشيد يستزيره ويعده أن يخلع عليه من الجوائز والصلات مثل ما خلع على غيره ممن جاءوا ليهنئوه بالخلافة. فرد عليه سفيان بخطاب كان مما جاء فيه قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم. من العبد المذنب سفيان بن سعيد بن المنذر الثوري إلى العبد المغرور بالآمال هارون الرشيد الذي سُلبَ حلاوةَ الإيمان. أما بعد: فإني قد كتبت إليك أعرفك أني قد صرمت حبلك وقطعت ودك وقليت موضعك، فإنك قد جعلتني شاهداً عليك بإقرارك على نفسك في كتابك بما هجمت به على بيت مال المسلمين فأنفقته في غير حقه وأنفذته في غير حكمه، ثم لم ترض بما فعلت وأنت ناءٍ حتى كتبت إليَّ تُشْهِدُني

(١) انظر: فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، ص١١٨.
(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة عن أبي سعيد الخدري.
(٣) إحياء علوم الدين (طبعة الشعب، القاهرة)، ج٧، ص١٢٥٠-١٢٧٥.

على نفسك! أما إني قد شهدت عليك أنا وإخواني الذي شهدوا قراءة كتابك وسنؤدي الشهادة عليك غداً بين يدي الله تعالى. يا هارون، هجمت على بيت مال المسلمين بغير رضاهم. هل رضي بفعلك المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها في أرض الله تعالى والمجاهدون في سبيل الله وابن السبيل، أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم، والأرامل والأيتام، أم هل رضي بذلك خَلْق من رعيتك؟ فشد يا هارون مئزرك وأعد للمسألة جواباً وللبلاء جلباباً، واعلم أنك ستقف بين يدي الحَكَم العدل... يا هارون، قعدت على السرير ولبست الحرير وأسبلت ستراً دون بابك.. ثم أقعدت أجنادك الظلمة دون بابك وسترك، يظلمون الناس ولا ينصفون ويشربون الخمور ويضربون من يشربها، ويزنون ويحدون الزاني، ويسرقون ويقطعون السارق. أفلا كانت هذه الأحكام عليك وعليهم قبل أن تحكم بها على الناس...». ثم ختم خطابه بقوله: «وإني أحسبك يا هارون ممن خسر دنياه وآخرته، فإياك إياك أن تكتب كتاباً بعد هذا فلا أجيبك عنه، والسلام»[١].

ولكن مهمة الرقابة وما يرتبط بها من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتصل بمجال الحكم لا ينبغي أن تترك لجسارة فرد أو عدد من الأفراد قد يلقون نتيجة القيام بها حَتْفَهم، ولكن ينبغي أن تضطلع بها هيئة كأهل الحل والعقد لها من السلطة الدستورية ما يجعل رقابتها محمودة العواقب مضمونة التأثير. أما الرقابة الفردية فلا يمكن أن تكتسب صفة الإلزام.

ولا مجال هنا للزعم بأن بيعة الأمة للحاكم تعني إعفاءه من رقابة الأمة بدعوى أن هذه البيعة لم تتم إلا بناء على تحقيق شروط الإمامة في الحاكم. فالحاكم – بناء على ذلك – مفوَّض في أن يتصرف في أمورها كيف يشاء. إن القائلين بذلك هم نفس الفريق الذي يدعي أن الشورى مُعْلِمة لا مُلْزِمة، وهم من ناقشنا رأيهم فيما سبق[٢]. ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد مرة أخرى أن هذا الرأي يؤدي

(١) نفس المصدر، ص١٢٦٩-١٢٧١. وارجع إلى المزيد من هذه النماذج في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة (طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٨)، ج٢، ص٣٣٣-٣٤٣.
(٢) انظر ما مضى، ص١١٩ – ١٢١.

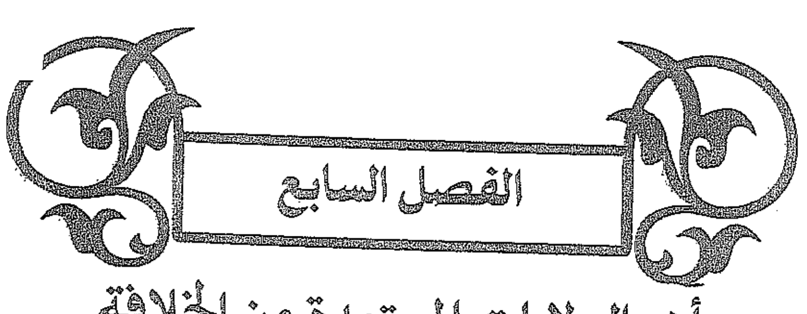


حتماً إلى فساد الحكم واستبداد الحاكم. ولو صحَّ هذا الرأي لما كانت هناك حاجة إلى اعتبار أن الجمهر بكلمة الحق في وجه الحاكم الظالم من أفضل الجهاد، ولما كانت هناك حاجة بأبي بكر الصديق إلى أن يقول للمسلمين: «إن أسأت فقوموني»، ولتعطل أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ميدان من أهم ميادينه وهو ميدان الحكم. ثم إن هذا الرأي يتجاهل حقيقة لا يسوغ تجاهلها وهي أن الحكام بشر غير معصومين، فهم عرضة لأن يغيرهم ما يحيط بمنصبهم من حول وطول، ولن يقيمهم على الجادة إلا رقابة الأمة.

وأخيراً فإن هذا الرأي قد يؤدي بالقائلين به إلى رفع شعار «المستبد العادل»، وهو شعار لا يصمد للمناقشة لأنه يجمع بين نقيضين هما الاستبداد والعدل، كما سبقت الإشارة.

يمكننا القول - في ختام حديثنا عن مبدأ رقابة الأمة على الحاكم - أن هذا المبدأ (لو أُحْسِن تطبيقه) يمثل الوسيلة الأكيدة لضمان تنفيذ القواعد الأخرى الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، من عدل وشورى ومساواة وحرية وغير ذلك مما يحقق للأمة كل ميزات الحكم السوي. ومن هنا نستطيع أن نؤكد أنه من غير المتصور أن تفرط الأمة في حقها في الرقابة إلا إذا كانت لم تبلغ سن الرشد.





أهم الولايات المستمدة من الخلافة

يطلق على الخلافة أو الحكم في الإسلام مصطلح «الولاية العظمى». ومن المعروف أن الخليفة أو «الوالي الأعظم» لا يستطيع مباشرة كل الأمور بنفسه؛ ومن هنا كان عليه أن «يستنيب»، أي يعيِّن نواباً له أو مساعدين. يقول الإمام الجويني بهذا الصدد: «الاستنابة لا بد منها ولا غنى عنها؛ فإن الإمام لا يتمكن من تولِّي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفي نظره بمهمات الخطة ولا يحويها، وهذه القضية بيِّنة في ضرورات العقول ولا يستريب اللبيب فيها»(١).

فهناك إذن ولايات أو وظائف تنبثق من الولاية العظمى أو الخلافة، لا يباشرها الخليفة بنفسه ولكن ينيب عنه من يباشرها باسمه. وأهم هذه الولايات: الوزارة والإمارة على البلدان، والقضاءُ، والمظالمُ، والجهادُ، والصدقات. ولسنا هنا في مقام الحديث عن كل ولاية من هذه الولايات حتى لا نخرج بهذا البحث عن مرماه؛ ولهذا سنكتفي بتناول ولايتين هما الوزارة والإمارة على البلدان باعتبارهما ألصق الولايات جميعاً بالإدارة المباشرة لشئون الدولة في الإسلام.

١- فالوزارة: يقصد بها المنصب الذي يضطلع صاحبه بمعاونة الحاكم في تحمل أعباء إدارة الدولة. فالوزير إذن هو سند الحاكم وعونه. والاشتقاق اللغوي للكلمة يشير إلى مدلولها الاصطلاحي، لأنها مشتقة إما من الوِزْر (بكسر الواو وسكون الزاي) وهو الحِمْل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ

---

(١) غياث الأمم، ص١٥٩، وانظر أيضا ص٢٩١.

وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ... ﴿١٦٤﴾ [الأنعام]، كأن الوزير يحمل العبء مع الحاكم؛ وإما من الوَزَر (بفتح الواو والزاي) وهو الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿١١﴾﴾ [القيامة]، كأن الحاكم يلجأ إلى الوزير طلبًا للعون والنصيحة.

والوزارة بمفهومها الاصطلاحي – أي كولاية تحتاج إلى تقليد – لم تنشأ في الإسلام إلا في بداية العصر العباسي حين استوزر أبو العباس السفاح أبا سلمة حفص بن سليمان الخلال ولقَّبه «وزير آل محمد»، فكان أبو سلمة أول من حمل لقب «وزير» في الإسلام[١]. ولكن هذا لا يعني أن دور الوزير لم يكن موجوداً قبل ذلك؛ فلقد قام أبو بكر وعمر بهذا الدور في حياة الرسول ﷺ. وكان أبو بكر يعتبر وزيره الأول. يروي ابن كثير بسنده عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ... ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران] أنه قال: «نزلت في أبي بكر وعمر؛ وكانا حواريَّي رسول الله ﷺ ووزيريه وأبوي المسلمين»[٢]. ورغم اعتراضنا على القول بأن هذه الآية نزلت في أبي بكر وعمر دون غيرهما من الصحابة فإن الذي لا اعتراض عليه أن أبا بكر وعمر كانا على رأس من يستعين بهم رسول الله ﷺ من صحابته ويثق في حكمتهم وحسن تقديرهم للأمور؛ ومن هنا أمكن اعتبارهما وزيريه. كما قام عمر بدور الوزير مع أبي بكر، فكان أبو بكر لا يستغني عن عونه ومؤازرته. وحين وجَّه أبو بكر في مستهل خلافته أسامة بن زيد لغزو الشام تنفيذاً لأمر النبي ﷺ، وكان عمر من بين جنود أسامة، استأذنه أبو بكر قائلاً: «إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل». فأذن له أسامة[٣]. ونتذكر أيضًا في هذا السياق ما قاله عبد الرحمن بن عوف لأبي بكر حين استشاره في تولية عمر: «هو والله أفضل من رأيت، لكن فيه غلظة»، وردَّ أبي بكر عليه: «ذلك لأنه يراني رقيقًا، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً مما هو عليه». فهذا الرد يدل على أن عمر كان يشارك أبا بكر في تحمل مسئوليات الحكم.

(١) عن أبي سلمة ودوره السياسي في صدر الخلافة العباسية راجع: الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ج١، ص١١٧–١٢١.
(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤٢٠.
(٣) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢٢٦.

وقد كان هناك بعد ذلك مع كل خليفة من يؤدي هذا الدور. وقد دأب الخلفاء الأمويون بعد الراشدين على الاستعانة بكبار الرجال في إدارة شئون الدولة، وكان هؤلاء يعرفون باسم «الكتَّاب». ووظيفة الكاتب – كما يقول جرجي زيدان – «هي الأصل الذي تطور فيما بعد إلى وظيفة الوزير»[١]، أي في الدولة العباسية. وقد اتخذ معاوية بن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي كاتبه وصاحب أمره، أو وزيره، كما سبق القول. ومع ذلك فقد اعتمد معاوية في إدارة شئون الحكم على رجال آخرين كانوا بمثابة الوزراء له، وعلى رأس هؤلاء زياد بن أبيه والمغيرة بن شعبة؛ وكذلك فعل كل الخلفاء الأمويين اللاحقين دون أن يتسمى أحد من مساعديهم باسم الوزير.

الوزارة بين التنفيذ والتفويض:

ومع أن الوزارة بمفهومها الاصطلاحي نشأت في العصر العباسي فإنها كانت في نشأتها الأولى ذات صبغة تنفيذية غالبة. أي أن الوزير كانت مهمته الأساسية تنفيذ أوامر الخليفة وتوجيهاته، وليس له أن يستقل بالأمور ولا أن يرسم السياسات العامة، فهذا من اختصاص الخليفة أو رئيس الدولة، وقد عُرف هذا النوع من الوزارة باسم «وزارة التنفيذ» تمييزاً لها من «وزارة التفويض» التي سنتكلم عنها بعد قليل.

ويرجع إلى الماوردي الفضل في تحديد الفروق بين هذين النوعين. وهو حين يتحدث عن وزارة التنفيذ يذكر أن «النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويُمْضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدَّد من حدث ملمّ، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو مُعين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلداً لها»[٢]. ثم يضيف الماوردي أن القائم بهذه الوزارة

(١) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي (طبعة دار الهلال)، ج١، ص١٥٨.
(٢) الأحكام السلطانية، ص٢٥–٢٦.



لا يشترط فيه الحرية ولا العلم، «لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية، ولا يجوز له أن يحكم فيعتبر فيه العلم، وإنما هو مقصور النظر على أمرين: أحدهما أن يؤدي إلى الخليفة، والثاني أن يؤدي عنه»(١). أما الشروط التي تشترط فيمن يتولى وزارة التنفيذ فيذكر الماوردي أنها سبعة هي: الأمانة والصدق والبعد عن الطمع وحسن الصلة بالناس، وقوة الذاكرة ليحفظ ما يؤديه إلى الخليفة وعنه، والذكاء، وعدم الخضوع للهوى والغرض(٢).

أما وزارة التفويض فهي تعني «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده»(٣)، أي هي الوزارة التي يستطيع القائم بها أن يستقل باتخاذ القرار. ولهذا يذكر الماوردي أن هذا الوزير يجب أن تتحقق فيه الشروط المطلوبة في الإمام أو الحاكم ما عدا شرط النسب، ثم يحتاج فيها إلى شرط زائد «وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما... وعلى هذا الشرط مدار الوزارة، وبه تنتظم السياسة»(٤).

هذا؛ وقد أصبح تقسيم الماوردي للوزارة في الإسلام إلى تنفيذ وتفويض مثالاً سار عليه كثير من العلماء اللاحقين.

ولكن لنا عدة ملاحظات على ما قاله الماوردي متعلقًا بوزارتي التنفيذ والتفويض:

الملاحظة الأولى: أن هذا التقسيم يتنافى مع روح الوزارة ومقصودها. فقد سبق أن أشرنا إلى الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، وهو ما يفيد أن الوزير سند الحاكم أو الملاذ الذي يلجأ إليه. فهو إذن شريك للحاكم ومتفاعل معه ولكنه ليس مستبداً عليه. وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة تؤكد هذا المعنى. وذلك في قوله

(١) نفس المصدر، ص٢٦.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر، ص٢٢.
(٤) نفس المصدر والصفحة.

تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾﴾ [طه]. ولكن الماوردي جعل الوزير واحداً من اثنين: إما رجلاً معدوم الإرادة، فاقد الحرية، لا حق له في التفكير المستقل، فهو وزير التنفيذ؛ وإما رجلا طاغي النفوذ، مستبداً بالأمر دون الخليفة، فهو وزير التفويض. وكلتا الصورتين لا تحقق الغاية الأساسية لهذا المنصب. لقد بلغت استهانة الماوردي بوزير التنفيذ حداً جعله يتساهل معه في شرطي الحرية والعلم؛ فلا مانع عنده أن يكون وزير التنفيذ عبداً جاهلاً. ولكن كيف يتسنى للعبد الجاهل أن ينفذ التوجيهات تنفيذاً حازماً وواعياً؟ كما جعل الماوردي وزير التفويض مسيطراً على زمام الأمور، قادراً على الانفراد بالرأي والتدبير. ولكن إذا كان ذلك قد حدث فعلاً في بعض فترات التاريخ فإنه لم يكن بالأمر الأمثل ولا المحمود العاقبة. فحين فوَّض الخليفة المهدي العباسي الأمور إلى وزيره يعقوب بن داود رأى الكثيرون أن سلطة يعقوب قد طغت على سلطة الخليفة نفسه. وقد عبر الشاعر بشار بن برد عن هذا الموقف ببيتين مشهورين يحثُّ فيهما الأمويين على انتهاز الفرصة للوثوب وانتزاع خلافتهم الضائعة:

بني أمية هُبُّوا طال نومكمُ	إن الخليفة يعقوب بن داود
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا	خليفة الله بين الدُّفِّ والعودِ(١)

كما فوَّض هارون الرشيد الأمور إلى وزيره يحيى بن خالد البرمكي وقال له: «قد قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك؛ فاحكم في ذلك بما ترى من الصواب، واستعمل من رأيت، واعزل من رأيت، وأمض الأمور على ما ترى»، ودفع إليه خاتمه(٢). فكان من الطبيعي أن يستفحل نفوذ يحيى والبرامكة ويطغى على نفوذ الخليفة ذاته، حتى كان الرشيد - كما يقول ابن خلدون - «يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره.. ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه»(٣). وقد كانت نكبة يحيى والبرامكة - على أرجح التفسيرات -

(١) تاريخ الطبري، ج٨، ص١٥٦.
(٢) نفس المصدر، ج٨، ص٢٣٣.
(٣) مقدمة ابن خلدون، ص١٦.



نتيجة مباشرة لطغيان نفوذهم بالصورة التي وصفناها. كما كان ذلك الطغيان بدوره نتيجة مباشرة لوزارة التفويض. ولعلنا نتذكر هنا أن الماوردي، وهو يتحدث عن واجبات الإمام، جعل من بينها أن يباشر الأمور بنفسه «ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح»[1].

والملاحظة الثانية: أن التقسيم الحاد للوزارة إلى تنفيذ وتفويض يتجاهل الوزارات التي لا يمكن أن تندرج تحت هذين النوعين. فهذا التقسيم – كما يقول الدكتور عبد الحميد متولي بحق – «هو تقسيم من صنع الفقه لا يكاد يُعْرف في الحياة العملية السياسية اللهم إلا لفترة قصيرة في التاريخ الدستوري الإسلامي في العهد العباسي»[2]. فنحن نجد في العصر العباسي الأول – على سبيل المثال – وزراء لا يمكن أن يطلق عليهم «وزراء تنفيذ» أو «وزراء تفويض» بالمفهوم الذي عناه الماوردي. ومن هؤلاء الربيع بن يونس في خلافة المنصور، والفضل بن الربيع في خلافة الرشيد، ويحيى بن أكثم في خلافة المأمون. فقد كان كل هؤلاء الوزراء على قدر وافر من قوة الشخصية، وكانوا يشاركون الخلفاء في الرأي والتدبير بما لا يسمح لنا أن نطلق عليهم لقب «وزراء تنفيذ». ولكن لم يكن لهم النفوذ المطلق المستقل عن نفوذ الخليفة بما يبرر منحهم لقب «وزراء تفويض».

والملاحظة الثالثة: أن بعض فترات التاريخ الإسلامي بعد بداية العصر العباسي شهدت تطوراً واتساعاً في هذا المنصب وفيما يستعمل فيه من ألقاب، بصورة تخرج تماماً عن الإطار الذي وضعه الماوردي. يروي ابن خلدون في هذا السياق أن دولة بني أمية في الأندلس نشأت فيها وظيفة الحاجب (أي بمفهوم غير المفهوم التقليدي لهذه الوظيفة بالمشرق). فقد كان هناك حينئذ عدد من الوظائف يضطلع بها وزراء متخصصون، «فأُفردَ للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع

(١) الأحكام السلطانية، ص١٦. ويؤكد الجويني نفس الفكرة في قوله عن الإمام: «وشُغْله الذي لا يخلُفُه فيه أحدٌ مطالعاتُ كليات الأمور؛ إذْ لو وكل ذلك إلى غيره... وفوَّض ذلك إلى موثوق به... وآثر التخلي لعبادة الله والانحجاز عن النظر في أمر الملة، واختار الرفاهية والرغد والدَّعة فذلك غير سائغ وهو مؤاخذ بحق الأمة يوم القيامة» غياث الأمم، ص٢٩١–٢٩٢.

(٢) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٦٣١.

عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم، وخصوه باسم الحاجب، فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب»[1]. فيمكننا أن نستنتج من كلام ابن خلدون أن وظيفة الحاجب في الدولة الأموية في الأندلس هي أشبه ما تكون بوظيفة رئيس الوزراء بالمفهوم الحديث. وكذلك الشأن في منصب «أمير الأمراء» الذي ظهر في عهد الخليفة العباسي الراضي (٣٢٢–٣٢٩هـ). فقد عهد هذا الخليفة إلى ابن رائق برئاسة الجيش والإشراف على شئون الخراج، وخَلَع عليه لقب «أمير الأمراء»، أي أنه فوَّض إليه تدبير المملكة. وهكذا مارس ابن رائق دور «رئيس الوزراء» أو «رئيس الحكومة» بالصورة التي تعرف في النظم البرلمانية الحديثة.

يتضح من كل ذلك أن تقسيم الماوردي للوزارة إلى تنفيذ وتفويض لا يعبِّر عن المفهوم الحقيقي للوزارة، كما أنه لا يمثِّل واقعها التاريخي ولا تطوراتها على مرِّ العصور حتى عصره.

* * *

بقي أن نشير إلى ما نبَّه إليه بعض الباحثين من أن نظام وزارة التفويض في الحكومة الإسلامية يقابل رئاسة الوزراء في النظام البرلماني؛ فرئيس الدولة في هذا النظام يملك ولا يحكم، أما الحكومة الفعلية فهي في يد رئيس الوزراء (وزير التفويض عند الماوردي)، ويعاونه وزراؤه (التنفيذيون). وهذا يعني أن النظام الإسلامي فرَّق منذ قرون طويلة بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، وهو ما قررته النظم البرلمانية في عصرنا الحاضر. أما نظام وزارة التنفيذ فهو أقرب إلى النظام الرئاسي العصري، حيث يكون الوزراء مجرد أعوانٍ لرئيس الدولة، ولهذا يطلق عليهم أحياناً «سكرتيرو الدولة»[2].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢٣٩–٢٤٠.

(٢) راجع حول ذلك د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص٥١٨–٥١٩. وانظر أيضاً: د. جمال المراكبي: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، ص٤٣٠–٤٣١.



ولكن ما ينبغي أن نذكّر أنفسنا به في هذا السياق أن الأمة لا تختار الإمام إلا بعد أن تتوافر فيه شروط معينة، فإذا اختارت الأمة إمامها الذي تحققت فيه الشروط المطلوبة ثم فوّض هذا الإمام القيادة إلى غيره وتخلى هو عن المسئولية فإنه بتصرفه هذا يكون قد فرط في التزامه بعقد الإمامة. صحيح أن ذلك قد حدث تاريخيًّا، ولكن حدوثه لا يبرر إقراره من حيث المبدأ إلا بشرط لا بد منه وهو أن يحوز وزير التفويض رضا الأمة أو ممثليها من أهل الحل والعقد. ذلك أن وزير التفويض هنا يصبح بمثابة رئيس الدولة، فلا يحق له أن يمارس السلطة دون سند شرعي متمثل في رضا الأمة. ولهذا يقول الجويني: «إذا استناب (أي الإمام) في حياته نائبًا وفوض إلى نظره تنفيذ الأمور الناجزة نُظر: فإن سلم إليه مقاليد الأمور كلها وجعله يستقل وينفذ، ويقضي ويُمْضي، ويعقد ويحل، ويولي ويعزل، وهو في أموره كلها لا يطالع الإمام ولا يراجعه، بل ينفرد ويستبد، فهذا غير سائغ، فإن في تجويزه جَمْعَ إمامين، وسنعقد في امتناع ذلك بابًا...»[١]. هذا؛ وقد وضعت النظم البرلمانية الحديثة تلك المسألة في اعتبارها، فلا يتولى رئاسة الوزارة (أو الحكومة) في هذه النظم إلا من يحظى بقبول الأمة.

* * *

٢- أمّا الولاية الثانية التي نناقشها في هذا الفصل فهي: الإمارة على البلدان؛ وهي التي تدخل مع الوزارة في الإدارة المباشرة لشئون الدولة.

ويقصد بالإمارة على البلدان أن يقلد الخليفة أميرًا يقوم مقامه في حكم إقليم أو بلد[٢]. وقد يطلق على هذا الأمير لقب والٍ أو عامل[٣]. وقد نشأت

(١) غياث الأمم، ص١٤٨. وانظر أيضًا نفس المصدر، ص٢٩١. وقد جعل الجويني الباب السابع من «غياث الأمم» بعنوان: «في منع نصب إمامين». وهو من ص ٢٥٢ إلى ص ٢٦١.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص٣٠.

(٣) كان أمراء الأقاليم في البداية يسمون «عمالاً» مما يفيد أنهم لم يكونوا مطلقي السلطة، ثم عرفوا باسم «الولاة» مما يشير إلى اتساع نفوذهم، ثم استعملت معهم كلمة «أمراء» التي تدل على مزيد من اتساع النفوذ. انظر حول ذلك: النظم الإسلامية لحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، ص١٥٤-١٥٥.

الإمارة على البلدان مبكرة في الإسلام، فكان الرسول عليه الصلاة والسلام وهو في المدينة ينيب عنه عمالاً على القبائل والمدن التي في الحجاز واليمن. فقد استعمل على مكة بعد فتحها في سنة ٨هـ عتّاب بن أَسِيد[١] وقال له: «يا عتاب، تدري على من استعملتك؟ استعملتك على أهل الله عز وجل، ولو أعلم لهم خيرًا منك استعملته عليهم». ولم يزل عتاب على مكة إلى أن توفي رسول الله ﷺ، وأقره أبو بكر عليها إلى أن مات[٢]. كما استعمل المنذر بن ساوَى على البحرين[٣]، وعثمان بن أبي العاص الثقفي على الطائف، فلم يزل عليها حياة رسول الله ﷺ، وخلافة أبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، واستعمل أيضًا عمرو بن حزم الأنصاري على بني الحارث بن كعب بنجران، وأمره أن يفقههم في الدين ويعلمهم السنّة ومعالم الإسلام ويأخذ منهم صدقاتهم[٤]، واستعمل غير هؤلاء.

وقد آثر أبو بكر أن يحتفظ بأمراء البلدان في الأماكن التي تركهم فيها رسول الله ﷺ ما أمكن ذلك. ولم يختلف كثيرًا نظام الإمارة على البلدان في عصر أبي بكر عما كان عليه في عصر الرسول ﷺ.

ولكن الاتساع الهائل في حدود الدولة الإسلامية في عصر عمر أدى إلى تطور ملحوظ في نظام الإمارة على البلدان. وكان أمراء البلدان (أو الولاة) في البلدان المفتوحة هم في العادة قادة الجيوش التي فتحت تلك البلاد، كأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر. وفي نفس الوقت كان هناك مع أمراء الأقاليم الرئيسية - وهم الولاة أو العمال الكبار - عمال آخرون على الأعمال المختلفة أو الكُوَر في تلك الأقاليم، فكانت الإدارة الإسلامية تُحْكِم سيطرتها على البقاع المترامية لدولة الخلافة.

(١) هو عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف. أسلم يوم فتح مكة. انظر ترجمته في: أسد الغابة لابن الأثير، ج٣، ص٥٥٦-٥٥٧. الترجمة رقم ٣٥٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٦.

(٣) ابن الأثير: أُسْد الغابة في معرفة الصحابة (طبعة دار الشعب)، ج٥، ص٢٦٧.

(٤) تاريخ الطبري، ج٣، ص١٢٨.



ويقسم الماوردي الإمارة على البلدان إلى إمارة عامة وإمارة خاصة. ومفهوم الإمارة العامة أن يصير الأمير عام النظر في شئون الإمارة التي يتولاها، فلا تقتصر مسئوليته على مجال دون مجال. وقد حدد الماوردي مهام صاحب الإمارة العامة على النحو التالي:

أولاً: النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير رواتبهم.

ثانيًا: النظر في الأحكام وتقليد القضاة.

ثالثًا: تحصيل أموال الخراج والصدقات من مصادرها وصرفها في مصارفها الصحيحة.

رابعًا: حماية الدين والدفاع عن الحرمات.

خامسًا: إقامة الحدود في حق الله وحقوق الآدميين.

سادسًا: إمامة المسلمين في الجمع والجماعات.

سابعًا: الإشراف على شئون الحج في ولايته وتقديم العون اللازم للحجاج الآخرين المارين بناحيته.

ثامنًا: جهاد من يليه من الأعداء إن كان البلد الذي يتولاه ثغرًا متاخمًا للعدو، وتقسيم الغنائم بين المقاتلين وأخذ خمسها لأهل الخمس[(١)].

وهذه المهام أو الواجبات لا تكاد تختلف في جوهرها عن واجبات الخليفة أو الحاكم بالصورة التي قدَّمها الماوردي وناقشناها في موضع سابق[(٢)]. ونعيد هنا ما سبق أن أكدناه من أن هذه الواجبات لا يمكن حصرها في عدد معين، فهي خاضعة لمتطلبات الزمان والمكان بشرط ألا تخرج عن الإطار العام للشريعة.

أما الإمارة الخاصة فهي: «أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذَّبِّ عن الحريم»[(٣)]. أي لا شأن لها – بناءً على هذا التحديد – بالجوانب المالية أو القضائية في الإقليم الذي يخضع لسلطة الأمير.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص٣٠ (بتصرف).

(٢) انظر ما مضى، ص٨٩ وما بعدها.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٣٢.

وتنقسم الإمارة العامة – كما يقول الماوردي – إلى قسمين: «إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار». والحق أن هذا القسم واقعي تاريخي، لا شرعي قانوني. على أن الذي يعنينا هنا هو إمارة الاستكفاء لأنها تمثل الإمارة الشرعية الصحيحة. وتتحقق هذه الإمارة حين يطلب الخليفة أو رئيس الدولة من يكفيه إدارة إقليم ما، أي من ينوب عنه في أداء هذه المهمة بكفاءة واقتدار. والخليفة حين يفعل ذلك يوازن بين شخصيات يراها جديرة بتولي هذا المنصب، ثم يختار من بينها من يعتقد أنه الأكثر جدارة ليبرم معه عقد الإمارة. ومن ثم يصف الماوردي هذا العقد بأنه «عقد عن اختيار»[(١)]. ولما كان الحاكم هنا يملك الحق في اختيار الأمير أو تعيينه فإنه يملك الحق أيضًا في عزله أو إقالته من منصبه إذا رأى في ذلك مصلحة للرعية. وهذا الحق الذي يملكه الخليفة أو الحاكم ينبع من حقيقة مقررة في الفكر السياسي الإسلامي وهي ضرورة الرقابة المستمرة من جانب الخلفاء على تصرفات العمال والأمراء ضمانًا لعدم انحرافهم عن الجادة.

وتقدم سيرة الخليفة عمر بن الخطاب ترجمة عملية صادقة لهذا الجانب المهم في الفكر السياسي في الإسلام، فقد كان عمر يوصي عماله حين يستعملهم أن يترفقوا بالرعية وأن يرعوا مصالحها ويقيموا بينها العدل. ومما يرويه الطبري في هذا السياق قوله: «كان عمر إذا استعمل العمال خرج معهم يشيعهم فيقول: إني لم أستعملكم على أمة محمد ﷺ على أشعارهم ولا على أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة وتقضوا بينهم بالحق وتقسموا بينهم بالعدل»[(٢)]. وكان لا يتردد في عزل من يرى أن إدارته لم تكن على المستوى المتوقع مهما علت منزلته. لقد عزل سعد بن أبي وقاص عن الكوفة «عن غير عجز ولا خيانة» – كما يقول ابن كثير – «ولكن لمصلحة ظهرت لعمر في ذلك»[(٣)]. وقد كان سعد من جلة الصحابة؛ فهو من السابقين إلى الإسلام ومن الذين مات الرسول ﷺ وهو عنهم راضٍ، ولكن تميزه في الجانب العسكري كان أكثر من تميزه في الجانب

---

(١) نفس المصدر، ص٣٠.

(٢) تاريخ الطبري، ج٤، ص٢٠٤.

(٣) البداية والنهاية، ج٨، ص٧٥.



الإداري، ولهذا قال عمر لابن عباس عندما اقترح عليه سعداً ليعهد إليه بالخلافة من بعده: «إنه لصاحب مِقْنَبٍ يقاتل عليه، فأما ولي أمر فلا»(١). وعزل عمر أيضاً شرحبيل بن حسنة عن الأردن، فقال له شرحبيل: «أعَنْ سخطةٍ عزلتَني يا أمير المؤمنين؟». قال: «لا؛ إنك لكما أُحِبُّ، ولكني أريد رجلاً أقوى من رجل». قال: «نعم، فاعذرني في الناس لا تدركني هجنة»! فقام عمر في الناس فقال: «أيها الناس، إني والله ما عزلت شرحبيل عن سخطة، ولكني أردت رجلاً أقوى من رجل»(٢).

إمارة الاستكفاء إذن هي الإمارة الشرعية الصحيحة التي تتم بعقد عن اختيار، ويستطيع الخليفة أن يعزل صاحبها متى أراد ومتى وجد داعياً إلى ذلك.

أما إمارة الاستيلاء فهي – كما يشير اسمها – إمارة غير شرعية لأن الأمير فيها يستولي على مقاليد الأمور بالقوة أي دون اعتبار لرضا الخليفة أو رئيس الدولة. وقد يترتب عليها من الصراع وسفك الدماء ما روى لنا التاريخ الإسلامي أطرافاً منه. وقد وصفها الماوردي بأنها تتم «بعقد عن اضطرار». فقد يضطر الخليفة إلى إبرام عقد بينه وبين صاحب إمارة الاستيلاء. فإذا أبرم الخليفة عقداً مع مثل هذا الأمير وقلده زمام الأمور فإن التقليد هنا صوري؛ وقد يحتاج إليه الأمير ليضفي على سلطته صبغة شرعية، وقد يحتاج إليه الخليفة أيضاً ليمد سلطانه الروحي إلى الإقليم الخاضع لهذا الأمير(٣). ومن هنا تُعد إمارة الاستيلاء ملمحاً من ملامح ضعف الخلافة، وقد انتشرت انتشاراً واسعاً في دولة الخلافة العباسية وخاصة بعد عصرها الأول عندما تمزقت دولة الخلافة إلى دويلات، وفقد العالم الإسلامي وحدته التي يعدُّها الدكتور السنهوري – كما رأينا – خصيصة أساسية من خصائص الخلافة الكاملة(٤).

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٢. وعن معنى «المقنب» ارجع إلى ص٦٧ فيما سبق.

(٢) تاريخ الطبري، ج٤، ص٦٤–٦٥.

(٣) د. أحمد شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي (مكتبة النهضة المصرية)، ص١٩١.

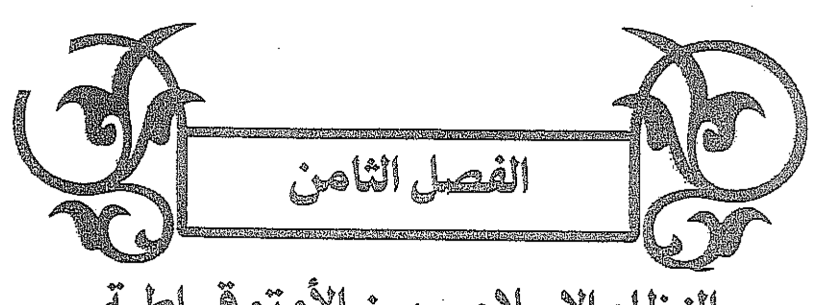
(٤) انظر ص٣٩ فيما سبق.

ولم تكن إمارة الاستيلاء في كل حالاتها تتم «بعقد عن اضطرار» بين الخليفة والأمير، بل كانت تتم أحياناً دون عقد على الإطلاق؛ وذلك حين يرفض الأمير الإقرار بأي صلة تربط بينه وبين الخليفة. وهناك أمثلة عديدة لذلك في التاريخ الإسلامي لعل من أبرزها إمارة الأمويين في الأندلس، وقد تأسست في عصر أبي جعفر المنصور، وإمارة الأدارسة في المغرب الأقصى، وقد تأسست في عصر هارون الرشيد.

فالخلاصة أن الإمارة على البلدان ولاية من أهم الولايات (أو الوظائف) المستمدة من منصب الخلافة أو الإمامة العظمى في الإسلام، وبدونها لا يستطيع الخليفة أو رئيس الدولة أن يمارس عمله على الوجه المطلوب، وهي لا تقل في أهميتها عن منصب الوزارة الذي لا غنى عنه للحاكم. ومن هنا كان على الخليفة أن يبذل قصاراه في اختيار أكفأ العناصر لهذا المنصب الخطير. ولا تنتهي مهمة الخليفة في هذا الصدد بتعيين الأمراء الذين يظن فيهم الكفاءة بل عليه أن يراقب أسلوب إدارتهم لأعمالهم مراقبة دقيقة؛ فإن رأى منهم ضعفاً أو تقصيراً أو ظلماً للرعية أو استغلالاً لمنصبهم في جمع ثروة أو تحصيل منافع شخصية فعليه أن يعزلهم ويُنزل بهم من العقاب ما يستحقونه. وتلك الإمارة التي يملك فيها الخليفة حق تعيين الأمير وعزله، كما يتولى مسئولية الرقابة الصارمة على إدارته لعمله، هي ما يعرف بإمارة الاستكفاء، وهي التي يقرها الفكر السياسي الإسلامي. أما النوع الآخر من الإمارة – وهي إمارة الاستيلاء – فإن الفكر الإسلامي يرفضها لأنها قهر وغلبة وتفتيت لكيان الأمة الذي يحرص الإسلام على تماسكه. ولا ينبغي أن يكون حدوثها في الواقع التاريخي مبرراً لإقرارها والاعتراف بها على المستوى النظري.







الفصل الثامن

النظام الإسلامي بين الأوتوقراطية والثيوقراطية والديمقراطية

نستطيع الآن – في نهاية استعراضنا لأهم جوانب الفكر السياسي الإسلامي – أن نستنتج أوْجُه الاتفاق أو الاختلاف بين نظام الحكم في الإسلام وبين غيره من نظم الحكم المعروفة.

لقد عرف العالم في القديم والحديث حكومات توصف بأنها أوتوقراطية أو ثيوقراطية أو ديمقراطية؛ فأين موقع النظام الإسلامي من هذه النظم؟ إن الإلمام بأهم الخصائص التي يتميز بها كل نظام من هذه النظم يُعَدُّ خطوة لا بد منها في سبيل الإجابة عن هذا السؤال.

فالأوتوقراطية **autocracy** نظام في الحكم يقوم على الاستبداد (والسابقة auto معناها ذاتي). فالأوتوقراطية تعني حرفيًا حكم الفرد، ومرادفها الديكتاتورية dictatorship التي تعني إملاء الإرادة. فهذا النظام إذن يتجاهل إرادة المحكومين، وهو الذي سماه ابن خلدون «المُلْك الطبيعي» وعرَّفه بأنه حَمْلُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. ولا يحتاج المرء إلى كبير عناء لإثبات أن هذا النظام بعيد تمامًا عن منهج الإسلام وفكره السياسي. فقد تحدثنا فيما مضى عن القواعد الأساسية لنظام الحكم في الإسلام ومن بينها قاعدة العدل والشورى والحرية ورقابة الأمة على الحاكم. ولا يمكن في ظل هذه القواعد الراسخة أن يتهيأ المجال لنشأة أي نظام

أوتوقراطي مستبد. بل إن مبدأ الطاعة ذاته في الإسلام – وهو حقٌّ للحاكم على الرعية – مشروط بالتزام الحاكم بأوامر الله ونواهيه، فإن لم يفعل فلا سمع له ولا طاعة، ومن ثم يفقد الحاكم مبرر استمراره في الحكم.

والثيوقراطية theocracy هي الحكومة الدينية أو الإلهية؛ والمقصود بها الحكومة التي تخضع لسيطرة كهنوتية. وكلمة Theos في اليونانية معناها الإله. وقد جاءت السابقة -theo هنا لتشير إلى ما يوصف بأنه إلهي(١). وهكذا تسيطر طبقة رجال الدين على هذا النوع من الحكومات فيصبغون تصرفاتهم بصبغة إلهية ويجعلونها فوق مستوى المناقشة أو النقد لأنها تعبِّر عن إرادة عليا تسمو على عقول البشر. وهذا يعني باختصار أن الحكومة الثيوقراطية (الدينية) تئول في النهاية إلى حكم ديكتاتوري مستبد لا يُلقي بالاً لإرادة الأمة. بل يمكن القول إن الحكومة الدينية أكثر استبداداً وتسلطاً من الحكومة الديكتاتورية التي لا يزعم أصحابها أنهم ممثلون للسلطة الإلهية. ومرة أخرى نقول إننا لسنا في حاجة إلى مجهود كبير لإثبات أن نظام الحكم في الإسلام لا يتفق مع النظام الثيوقراطي. فالإسلام لا يعرف الكهنوت؛ ومن هنا فالحاكم المسلم لا يستطيع الادعاء بأن قراراته إلهية لا تقبل النقد وبأنه مُنح وحده حقَّ احتكار الدين والتحدث باسمه وليس على الرعية إلا أن تسمع وتطيع. والكلمة التي قالها أبو بكر الصديق عندما تولى الخلافة: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم» لها أبلغ الدلالة في هذا المقام. وينبغي أن نذكِّر أنفسنا هنا بما قلناه قبل ذلك من أن الإسلام لا يعرف الخط الفاصل بين ما هو دين وما هو دنيا مجردة حتى على المستوى الفكري. أي أن الإسلام – كما يقول علي عزت بيجوفيتش – «لا يعرف كتابات دينية لاهوتية بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة، فكل مفكر إسلامي هو عالم دين، كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية»(٢).

(١) من ذلك مثلاً كلمة Theology في الإنجليزية، أي الدراسة اللاهوتية.

(٢) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢٨٢. ويضيف بيجوفيتش أن القرآن يتوجه إلى الناس. «وهكذا ينبثق مبدأ الناس... الكل.. الجماعة، وليس هناك شيء بالصدفة»، وهو يشير إلى أن «الإسلام يتضمن دلالات دنيوية معينة ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل =

وقد وضح مفكرو الإسلام بطلان دعوى اتهام النظام الإسلامي بالثيوقراطية توضيحاً لا يحتاج إلى مزيد بيان. يقول الإمام محمد عبده في ذلك: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»(١). ويقول عمر التلمساني رحمه الله: «هل لي أن أتصور مفترضاً أن أصحاب هذا الشعار (أي هؤلاء الذين يتهمون الحكومة الإسلامية بأنها دينية) يترامى في أذهانهم حال السلطة البابوية في القرون الوسطى، يوم أن كان البابا والمطارنة والقسس يحلِّلون ما يشاءون ويُحرِّمون ما يشاءون، ويُدْخلون الجنة من يريدون، ويقذفون في النار من يكرهون. أجَلْ، وإلا فما كان لهم أبداً أن يكتبوا للناس شيئاً اسمه الحكومة الدينية، ويخوفوهم منها، زعماً منهم أن هذه الحكومة الدينية ستنتهي إلى مثل هذه الحكومة المسيحية في القرون الوسطى... إن هذه الصورة لا وجود لها في الإسلام على الإطلاق، لأن الله سبحانه وتعالى ساوى في الإسلام بين الناس جميعاً، رجالاً ونساء، ساوى بينهم في كل شيء من ناحية الحقوق والواجبات، وبين الحاكم والمحكوم...»(٢). ولكن المؤسف أنه رغم وضوح هذا الأمر وبداهته فما زال الكثيرون يصرّون على ترديد اتهام النظام الإسلامي بالثيوقراطية.

أما الديمقراطية democracy فهي نظام يقوم على حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب (والسابقة -demo معناها الشعب أو العامة). فإرادة الأمة في النظام الديمقراطي تعلو فوق كل إرادة؛ ولهذا فإن هذا النظام بعيد عن الاستبداد والفردية، ومن أجل ذلك يحس المواطن في ظله بالأمن وينعم بالاستقرار. فحقوق الرعية

= العام رفيع الشأن»، ثم يذكر «أن الإسلام لا يعترف بالصفوة رهباناً كانوا أو قديسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين وآخر للناس العاديين، ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي»، نفس المرجع والصفحة.

(١) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (طبعة دار المنار بمصر: ١٣٧٣هـ)، ص٦١.

(٢) عمر التلمساني: من بحث صغير له بعنوان: «الحكومة الدينية» (طبعة دار الاعتصام بالقاهرة: ١٩٨٥)، ص٧-٨.



مكفولة في النظام الديمقراطي، ومصالحهم من أهم أهداف هذا النظام. ولا يصعب على المرء في ضوء ذلك أن يتبين وشائج القربى الواضحة بين الديمقراطية ونظام الحكم في الإسلام. فلا شك أن غاية النظام الإسلامي هي صالح الأمة بالمفهوم الشامل لهذه الكلمة، كما أن ركيزة هذا النظام هي قاعدة الشورى التي تجعل الأمة عنصراً فاعلاً مؤثراً في إدارة دفة الحياة السياسية في الدولة. وليست الشورى مجرد وسيلة لاختيار الحاكم، بل هي – فوق ذلك – أسلوب الحاكم في الحكم عندما تسلمه الأمة زمام أمورها. ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ... ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى]. فالديمقراطية ونظام الحكم في الإسلام – إذن – يتشابهان إلى الحد الذي قد يُغري البعض بالقول إن النظام الإسلامي ليس إلا نظامًا ديمقراطيًا في شكله ومضمونه.

ولكن هذا القول تحكمه بعض الاعتبارات؛ وأول هذه الاعتبارات وأهمها أن سلطة الأمة في النظام الديمقراطي سلطة مطلقة، أما سلطة الأمة في النظام الإسلامي فهي مقيدة بالقوانين الإلهية الثابتة التي تُعَدُّ مصدرَ السيادة في هذا النظام(١). والجدير بالذكر هنا أن الأمة في النظام الإسلامي الصحيح تفهم ثوابت دينها وتحرص على مراعاتها، وهي في العادة من الأمور التي لا خلاف حولها. أما إذا انتهكت الأمة بعض هذه الثوابت فلا يمكنها أن تدعي أن نظامها إسلامي.

ومن بين الأمور الجديرة بالاعتبار في المقارنة بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي أن المصلحة في النظام الإسلامي لها مفهوم أشمل وأكثر إنسانية مما هو عليه في النظام الديمقراطي؛ ذلك أن الأخير ينظر إلى مصلحة شعبه في ضوء الحدود الإقليمية أو العنصرية الضيقة ويتجاهل ما وراءها من مصالح البشر، ولكن النظام الإسلامي بمفهومه الأصيل ينظر إلى المصلحة من الزاوية الإنسانية الرحبة؛ فالمصلحة التي تتعارض مع مبدأ أخلاقي عام يرفضها النظام الإسلامي رفضًا قاطعًا. وهكذا أباحت النظم الديمقراطية الحديثة استغلال الشعوب وإذلالها، وسفك دماء

(١) انظر ص١١٣ فيما سبق.

(١) قارن: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٤٢ وما بعدها.

أبنائها، واستنزاف ثرواتها تحقيقًا لمصالح إقليمية أو عِرْقية خاصة، بينما نهى الإسلام عن اللجوء إلى الظلم حتى مع الأعداء، فقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ... ﴿٨﴾﴾ [المائدة]. وهكذا ألفى الإسلام المصلحة التي لا تضبطها مبادئ الدين وتوجيهاته على حين أباحت الديمقراطيات الحديثة المصلحة الخاصة ولو ترتب عليها شقاء الآخرين ممن لا ينتمون إليها. وخير شاهد على ذلك هو ما تمارسه أكبر قوة ديمقراطية في عالم اليوم – وهي الولايات المتحدة الأمريكية – في العراق من قتل وتدمير واستنزاف لثرواته الطبيعية، وهي إذْ تفعل ذلك لا تضع مصلحة شعب العراق في الاعتبار بل مصلحتها الخاصة بمفهومها الإقليمي والعنصري المحدود. فالنظام الإسلامي إنسانيُّ النزعة، والديمقراطيات الحديثة إقليمية الطابع أنانية المَنْحَى. وبهذا يتضح أن نظام الحكم في الإسلام إذا اتفق مع الديمقراطية في بعض الوجوه الأساسية فإنه يختلف معها أيضًا في بعض الوجوه الأخرى.

النظام الإسلامي – إذن – ليس أوتوقراطيًّا، وليس ثيوقراطيًّا، وبينه وبين الديمقراطية وجوه شبه قوية، ولكنه يختلف معها في نقاط معينة؛ فهو في حقيقة الأمر نظام إسلامي في مرجعيته، مَدَنِيٌّ في ملامحه، ولا يمكن وصفه بأنه «ديني» بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة.







لعلنا نستطيع أن نقدم عدداً من الملاحظات الأساسية في نهاية تلك الجولة مع الفكر السياسي الإسلامي :

١- وأولى هذه الملاحظات : أن الإسلام الذي اهتم بتغطية الجوانب المختلفة للفرد المسلم والمجتمع الإسلامي لم يغفل الجانب السياسي على أهميته البالغة في حياة الفرد والمجتمع. لقد تحدث الإسلام - متمثلاً في مصدريْه العظيمين: القرآن والسنة - عن مبدأ العدل والشورى والمساواة والحرية والطاعة لأولي الأمر وكلمة الحق تقال في وجه سلطان جائر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من المبادئ السياسية الكبرى التي تمثل دستور الحكم الصحيح. ولكن الإسلام حين تناول السياسة قدم الأسس العريضة لبناءٍ سياسي متكامل وترك التفاصيل الدقيقة ليتم تحديدها في ضوء ظروف الزمان والمكان. وهذا هو معنى العبارة الشائعة التي يرددها الكثيرون دون فهم أحيانًا وهي صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان. فالإسلام قدَّم الإطار الواسع العريض وترك للمسلمين حرية الحركة داخل هذا الإطار بما يتلاءم مع الظروف المتجددة. فمن المشروع إذن أن تختلف التطبيقات في الإسلام اختلافًا كبيراً ما دام هذا الاختلاف لم يخرج بها عن الإطار العام للشريعة. أما الذين يحصرون الإسلام في مجال العبادات بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة وينكرون صلته بشئون السياسة فإنهم يحكمون على أنفسهم بالجهل الكامل بحقيقة الإسلام.

٢- والملاحظة الثانية : أن الكثير من التطبيقات السياسية الموجودة في عالمنا المعاصر - وخاصة في الغرب - تتسق تمامًا مع روح الفكر السياسي الإسلامي. وانتماء هذه التطبيقات لبيئة غير إسلامية لا يبرِّر رفضنا لها ما دامت لا تتصادم مع

مبادئ الإسلام الأساسية. والحق أن جذور هذه التطبيقات موجودة في الإسلام رغم اختلاف الأسماء. واختلاف الأسماء لا يعني اختلاف المفاهيم. فالمعارضة والحياة النيابية والفصل بين السلطات والانتخابات الرئاسية والبرلمانية وما إلى ذلك من وجوه النشاط السياسي ليس هناك ما يمنع من اقتباسها ومراجعتها وصولاً بها إلى الشكل الذي يلائم واقعنا وينسجم مع الفكر الإسلامي.

٣- وثالث الملاحظات: أن الخلافة التاريخية شكل من أشكال الحكم في الإسلام، وهو الشكل الذي كان ملائمًا في ظروف تاريخية وسياسية معينة. ولكن التطورات المتلاحقة في العالم الإسلامي قد تجعل هذا الشكل الآن غير عملي وغير ملائم. ومن هنا لا بد من البحث عن شكل بديل يلائم الواقع الإسلامي المعاصر ويحقق المقصود الأسمى للخلافة وهو جمع شتات الأمة في وحدة تدافع عن هويتها وتحمي تراثها ومصالحها. وهناك صور مختلفة لهذه الوحدة على المستوى العسكري والاقتصادي والثقافي وعلى مستوى التوجهات السياسية الكبرى مع الاحتفاظ لكل بلد بملامح شخصيته وبتقاليده الخاصة. أما السعي العاطفي إلى تحقيق مطامح تصطدم بصخرة الواقع فلا طائل من ورائه إلا غرس الإحباط في النفوس. وقد نجحت أوروبا - على اختلافاتها الإثنية واللغوية والثقافية والمذهبية - في تحقيق الكثير في هذا المجال.

٤- والملاحظة الرابعة: أن الأمة في الإسلام هي الطرف الأول والأصيل في عقد الإمامة بينها وبين الحاكم. والأمة - عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد بالمصطلح الإسلامي - هي التي تضع من الشروط في عقد الإمامة ما تراه محققًا لمصالحها. وهذه الشروط قابلة للمراجعة والتعديل في ضوء متطلبات العصر وحاجات المكان. وعلى الحاكم أن يلتزم بما تمليه عليه الأمة من شروط، فإن لم يفعل وجب على الأمة أن ترده إلى الجادة بالأساليب التي تراها ملائمة. ولم يحدد الفكر السياسي الإسلامي أسلوبًا معينًا في هذا الصدد. ولكن القاعدة التي يحرص عليها الإسلام هي تجنب الفتنة وسفك الدماء وتمزيق وحدة الصف.

٥- والملاحظة الخامسة: وثيقة الارتباط بسابقتها، وهي تدور حول موضوع الخروج المسلح على الحاكم الذي لم يلتزم بعقد الإمامة. إن الاتجاه الغالب في الفكر السياسي الإسلامي هو رفض الثورة المسلحة على الحاكم الظالم إلا إذا مثلت الثورة نوعًا من الجراحة الضرورية لاستئصال أورام البطش والجبروت عندما تتجاوز الأمور حدود الاحتمال، وعندما يرفض الحاكم رفضًا قاطعًا أن يستجيب لمطالبة الأمة له بالاعتدال أو الاعتزال. فالثورة هنا تمثل حالة ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. والأسلوب الأمثل الذي يتسق تمام الاتساق مع روح الفكر السياسي الإسلامي هو ما يحدث في الديمقراطيات الغربية الحديثة حين يُعْزَل الحاكم بقرار من ممثلي الأمة دون أن تحدث فتنة أو تراق قطرة دم واحدة. ورغم أن هذا الأسلوب لا يحدث كثيرًا في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة فلا ينبغي أن يكون الخيار هو الثورة المسلحة إلا للضرورة القصوى. فهذا أسلوب استثنائي، وعندما اتخذته فرقة الخوارج قاعدة أساسية لها خاضت غمار حرب شرسة ليس ضد الحاكم فقط، بل ضد المجتمع الإسلامي كله حتى نجح المجتمع في اقتلاع جذور هذه الفتنة. وهذا يؤكد أن التطرف غريب على الإسلام، متنافر تمامًا مع اعتداله وسماحته، ومصيره إلى الزوال المؤكد، رغم كل ما يوجه إلى الإسلام الآن من افتراءات في هذا المجال.

٦- والملاحظة السادسة: أنه على الرغم من أن النظام السياسي الإسلامي يقرُّ مبدأ الاستخلاف أو ولاية العهد، أي أن يختار الحاكم القائم فعلاً بمهام الحكم مَن يخلُفُه بعد وفاته - على الرغم من ذلك فإن هذا الاختيار من المنظور الإسلامي ينبغي أن يُعَدَّ ترشيحًا، ولا يصبح تعيينًا إلا بعد أن يحوز المعهود له رضا الأمة أو ممثليها من أهل الحل والعقد. ويرى كثير من علماء الفكر السياسي الإسلامي القدامى أن هذا الاستخلاف تعيين، وهو ملزم للأمة، وذلك لأن الأمة حين اختارت حاكمها فوَّضَتْ إليه التصرُّف في أمورها. وهذه مغالطة كبرى؛ لأن الأمة اختارت حاكمها بشرط مهم وهو أن يحكمها وفق مبادئ الإسلام الأساسية، ومن بينها الشورى بالطبع. وهم يستشهدون من التاريخ الإسلامي باختيار أبي بكر لعمر، فهذا الاختيار - في تقديرهم - تعيين لا ترشيح، ولكنهم ينسون أن أبا بكر حين فعل ذلك استشار أعيان الأمة من صفوة أهل الحل والعقد فوافقوا على اختياره. ولا



يمكن أن يَفْرِض أبو بكر على رعيته حاكمًا لا يرضونه وهو القائل: «إن أسأت فقوموني». وليست هناك إساءة أبلغ من سوء اختيار الحاكم لأنه يقود الأمة إلى المهالك. إنّ هؤلاء في دفاعهم عن حق الحاكم في استخلاف من يريد دون رضا الأمة انتهوا إلى أن الحاكم يستطيع أن يستخلف ابنه من بعده، وهم بذلك أقروا مبدأ توارث الحكم، وهذا كله يتعارض مع روح الفكر السياسي الإسلامي ومع غايته. على أننا ينبغي أن نضع في الاعتبار الظروف التاريخية التي انتهى فيها هؤلاء العلماء إلى هذه الأفكار؛ فقد كانت الخلافة قد تحولت إلى نظام وراثي، فحاول هؤلاء أن يلتمسوا دفاعًا شرعيًا لواقع سياسي لا ينسجم مع اتجاه النظام الإسلامي ومرماه.

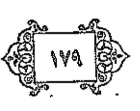
٧- وتتصل **الملاحظة السابعة** بقضية الشورى في الإسلام وما دار من مناقشات حول إعلامها أو إلزامها. والقائلون بإعلام الشورى يرون أنّ غايتها أنْ تُعين الحاكم على اتخاذ قراره المستقل، وذلك حين تمارس هذه الشورى دورها في «إعلام» الحاكم بوجهات النظر المختلفة في شأن ما من شئون الدولة، فيستطيع الموازنة بين الآراء المتباينة. ولكن القرار في النهاية قراره هو وحده، ويستطيع أن يضرب بقرار الشورى أو قراراتها عرض الحائط. أما القائلون بإلزام الشورى فإنهم يرون أن غايتها أن يتخذ الحاكم قراره في ضوء رأي الأغلبية لأن الحاكم بشر يخطئ ويصيب، ولا عاصم له من الزلل إلا الرأي الذي يحظى بتأييد مجموع الأمة أو ممثليها. وهم يدعمون رأيهم بمواقف عملية متعددة من سيرة الرسول ﷺ. وقد وازنّا بين الاتجاهين وانتهينا إلى أن الرأي الذي يتسق تمام الاتساق مع روح الفكر السياسي في الإسلام هو إلزام الشورى. إن القائلين بإعلام الشورى لا إلزامها يجردون هذا المبدأ الإسلامي الأصيل من غايته ويفرّغونه من مضمونه ويحيلونه حبرًا على ورق ويفتحون الباب على مصراعيه لاستبداد الحكام وعسفهم. إنهم نفس الفريق الذي يرفع شعار «المستبد العادل» ويجمع بين النقيضين في عبارة واحدة. وكيف يجتمع الاستبداد والعدل في إطار واحد وهما ضدان لا يجتمعان؟!



٨- وتدور **الملاحظة الثامنة** حول قضية الشورى أيضًا ولكن من حيث علاقتها بالديمقراطية، وهي مسألة طال الجدل حولها. وإذا كانت الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب فإن الشورى كذلك ولكن مع ملاحظة أن سلطة الشعب أو الأمة في النظام الديمقراطي مطلقة لا تحدها حدود، أما سلطة الأمة في الإسلام فهي مقيدة بمبادئ الإسلام الأساسية. ولكن هذه مسألة لا تحتاج إلى رقابة خارجية بل إلى رقابة نابعة من ضمير الأمة وتربيتها الصحيحة. فالأمة التي تربت على مبادئ الإسلام الحقيقية لن تُحِلَّ الربا أو السرقة أو نهب حقوق الآخرين أو سفك الدماء ظلمًا وعدوانًا، فإذا فعلت ذلك فما هي القوة التي ستردعها؟ فمن غير المتصور أن تردعها قوة تأتي من خارج كيانها. ومن هنا نكرر ما قلناه من أن هذا القيد أمر تلقائي أو تحصيل حاصل، فإن كانت أمةً فهمت الإسلام وشربت من ينابيعه فإنها ستلتزم بالضرورة – وبوازع داخلي – بما يمليه عليها هذا القيد، وإن كانت غير ذلك فإنها لن تلتزم به مهما انتسبت شكلاً إلى الإسلام، ولن تردها إلى الجادة قوة من خارج ذاتها.

فخلاصة القول في هذا الموضوع الذي كثر القول فيه أن الشورى في المجتمعات الإسلامية هي الديمقراطية في المجتمعات التي ليست كذلك، فالشورى كالديمقراطية هي حكم الأمة لصالح الأمة، ولكن التطبيقات تختلف تبعًا لاختلاف الظروف الثقافية والفكرية والاجتماعية في البيئات المتباينة.

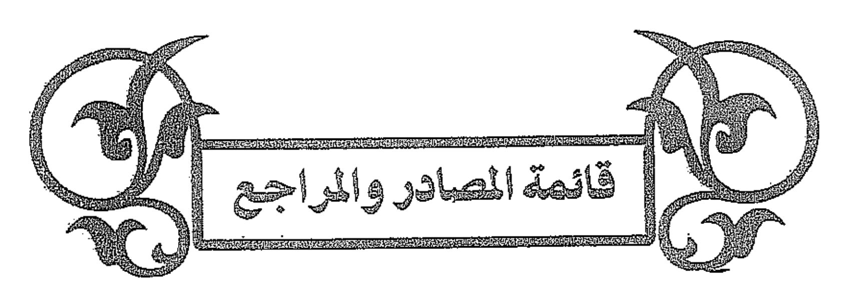
٩- أما **الملاحظة التاسعة** فتدور حول مدى مشروعية قيام الأحزاب السياسية في الفكر الإسلامي في ضوء مبدأ الحرية الذي أقره الإسلام. والرأي الذي انتهينا إليه أن قيام الأحزاب أمر مشروع لا تعارض بينه وبين أساسيات الفكر السياسي الإسلامي. فالأحزاب تتنافس فيما بينها عن طريق برامجها المختلفة لخدمة الأمة ورعاية مصالحها. وعلى جمهور الناخبين أن يوازن بين البرامج المختلفة لتلك الأحزاب ليختار أكثرها رعاية لمصالحه وتلبية لحاجاته. والاختلاف أمر مشروع ومقرر في الإسلام على ألا يكون خلافًا يؤدي إلى الفتن ويهدف إلى هدم الأسس التي يقوم عليها كيان الأمة.



١٠- تبقى الملاحظة العاشرة والأخيرة وموضوعها الخلط بين النظام السياسي الإسلامي والثيوقراطية (الحكومة الإلهية أو حكومة رجال الدين). وقد انتهينا إلى أنَّ الربط بين الجانبين (النظام الإسلامي والثيوقراطية) تعسف لا مبرر لما فيه من القفز إلى نتائج تُعوزُها المقدمات الصحيحة. فالحكم الثيوقراطي حكم كهنوتي يستبد فيه الحاكم كيف شاء مستنداً إلى أن ما يأمر به وينهي عنه أوامر ونواهٍ إلهية لا تقبل المناقشة. فهذا اللون من الحكم يمثل أكثر صور الاستبداد شراسةً لأنه يخلع على عسفه وجبروته مشروعية زائفة يُخْرِسُ بها ألسنة المحكومين.

أما الحكم الإسلامي في صورته الصحيحة فهو - كما رأينا - يستند إلى عقد بين الأمة والحاكم، والأمة هي الطرف الأصيل في هذا العقد الذي تفرض فيه شروطها. وهي تملك حقَّ عزله إن أخلَّ بشروط عقد الإمامة. وهذا يلغي وجود أي صلة بين الثيوقراطية والحكم الإسلامي بمفهومه الأصيل. وانحراف بعض الحكام في بعض مراحل التاريخ الإسلامي قديمًا وحديثًا عن هذا المفهوم الأصيل إنما هو مسئولية المنحرفين ولا يتحمل النظام الإسلامي وِزْرَ انحرافهم.

ونحمد الله في البدء والختام.



قائمة المصادر والمراجع

أ - عربية ومترجمة:

* أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم):

- كتاب الخراج. دار المعرفة، بيروت (د.ت).

* ابن الأثير (عز الدين علي بن محمد):

- أُسْدُ الغابة في معرفة الصحابة. دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠م.

- الكامل في التاريخ. دار صادر، بيروت ١٩٧٩ - ١٩٨٢م.

* أحمد أمين (الدكتور):

- فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩م.

* أحمد بهاء الدين:

- أيام لها تاريخ. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م.

* أحمد شلبي (الدكتور):

- السياسة في الفكر الإسلامي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٣م.

* أحمد كمال أبو المجد (الدكتور):

- رؤية إسلامية معاصرة. دار الشروق، القاهرة ١٩٩٢م.

* إدوار غالي الذهبي (الدكتور):

- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. مكتبة غريب، القاهرة ١٩٩٣م.



* الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ١٩٩٠م.

* الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد):

- المواقف في علم الكلام. مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت).

* الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب):

- التمهيد، تحقيق محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧م.

* البخاري (محمد بن إسماعيل):

- صحيح البخاري. دار الشعب، القاهرة (د.ت).

* البغدادي (عبد القاهر):

- الفَرْقُ بين الفِرَق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة (د.ت).

* البلاذري (أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر):

- فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١م.

* توفيق الشاوي (الدكتور):

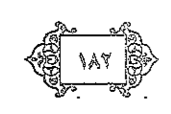
- فقه الشورى والاستشارة. دار الوفاء، المنصورة ١٩٩٠م.

* ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم):

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار الشعب، القاهرة ١٩٧١م.

* جرجي زيدان:

- تاريخ التمدن الإسلامي، مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس. دار الهلال، القاهرة (د.ت).



* جمال حمدان (الدكتور):

- العالم الإسلامي المعاصر. دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣م.

* جمال أحمد المراكبي (الدكتور):

- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة. طبعة جماعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة ١٤١٤هـ.

* الجويني (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله):

- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٠م.

- غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. مطبعة نهضة مصر، القاهرة ١٤٠١هـ.

* ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد):

- جمهرة أنساب العرب. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣م.

- الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحَل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة. شركة مكتبات عكاظ بالسعودية ١٩٨٢م.

* حسن إبراهيم حسن (الدكتور) وعلي إبراهيم حسن (الدكتور):

- النظم الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٠م.

* حسن البنا:

- مجموعة رسائل الإمام حسن البنا. دار الشهاب، القاهرة (د.ت).

* حسين فوزي النجار (الدكتور):

- الإسلام والسياسة. طبعة دار الشعب، القاهرة ١٩٧٧م.



- الدولة والحكم في الإسلام. سلسلة كتاب الحرية، العدد الرابع، القاهرة، سبتمبر ١٩٨٥م.

- الإسلام والدولة العصرية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.

* الحِلّي (ابن المطهر):

- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. نُشِر في صدر كتاب منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. مكتبة دار العروبة، القاهرة (د.ت).

* ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد):

- مقدمة ابن خلدون. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت).

* الزمخشري (محمود بن عمر):

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧م.

* ابن سعد (محمد):

- الطبقات الكبرى. دار صادر، بيروت ١٩٥٨م.

* سيد قطب:

- في ظلال القرآن. دار الشروق، القاهرة ١٩٩٢م.

* السيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن):

- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨م.

- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٨م.

* الشافعي (محمد بن إدريس):

- كتاب الأم. دار الشعب، القاهرة (د.ت).

* الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):

- الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٧م.

* صفي الرحمن المباركفوري:

- الأحزاب السياسية في الإسلام. طبعة رابطة الجامعات الإسلامية ١٩٨٧م.

* الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):

- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م.

- تفسير الطبري المعروف باسم: جامع البيان في تفسير آي القرآن. دار المعارف، القاهرة.

* عباس محمود العقاد:

- هذه الشجرة. دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٨٠م.

* عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (قاضي القضاة):

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥م.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء العشرون: في الإمامة، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وسليمان دنيا. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة (د.ت).

* ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله):

- فتوح مصر وأخبارها. طبعة توري، نيوهافن ١٩٢٢م.

* عبد الحميد متولي (الدكتور):

- القانون الدستوري. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٩٣م.

- مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة. دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

* عبد الرحمن سالم:

- الرسول ﷺ: حياته وتطور الدعوة الإسلامية في عصره. دار الفكر العربي، القاهرة ٢٠٠٣م.

- المسلمون والروم في عصر النبوة. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٧م.

* عبد الرزاق السنهوري (الدكتور):

- فقه الخلافة وتطورها. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

* عبد القادر عودة:

- الإسلام وأوضاعنا السياسية. المختار الإسلامي، القاهرة (د.ت).

* عبد الكريم زيدان (الدكتور):

- أصول الدعوة. مكتبة القدس ببغداد ودار الوفاء بالمنصورة ١٩٩٢م.

* عبد الوهاب خلاف:

- السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧م.

* ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد):

- العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب. دار الكتب السلفية، القاهرة ١٤٠٥هـ.

* علي عبد الرازق:

- الإسلام وأصول الحكم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.



* علي عبد الواحد وافي (الدكتور):

- حقوق الإنسان في الإسلام. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٧م.

* علي عزت بيجوفيتش:

- الإسلام بين الشرق والغرب. دار الشروق، القاهرة ١٩٩٤م.

* عمر التلمساني:

- الحكومة الدينية. دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٥م.

* الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد):

- إحياء علوم الدين. دار الشعب، القاهرة (د.ت).

- فضائح الباطنية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤م.

* الفرّاء (أبو يعلى):

- الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣م.

* فهمي هويدي:

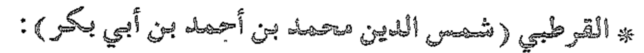
- للإسلام والديمقراطية. الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٣م.

* ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم):

- الإمامة والسياسة، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني. مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٧م.

- عيون الأخبار. دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥-١٩٣٠م.

- المعارف، تحقيق الدكتور ثروت عكاشة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢م.


* القرطبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر):

- الجامع لأحكام القرآن. دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧م.

* ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد أبي بكر):

- إعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الحديث، القاهرة ١٩٩٣م.

* ابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر):

- البداية والنهاية، تحقيق الدكتور أحمد أبو ملحم وآخرين. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م.

- تفسير القرآن العظيم. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٤م.

* كنار (ماريوس):

- مادة (الجراجمة) في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، ج١١، دار الشعب، القاهرة (د.ت).

* الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب):

- الأحكام السلطانية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٣م.

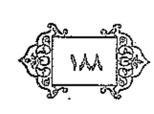
- أدب الدنيا والدين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد. مكتبة الإيمان، المنصورة ١٩٩٣م.

* محمد أبو زهرة:

- أصول الفقه. دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).

* محمد أحمد خلف الله (الدكتور):

- مصر بين الدولة الدينية والمدنية. الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٢م (يشتمل هذا الكتاب على النص الكامل لمناظرة معرض القاهرة الدولي للكتاب في يناير سنة ١٩٩٢م حول الدولة الدينية والمدنية).



* محمد أسد:

- منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م.

* محمد حسين هيكل (الدكتور):

- مذكرات في السياسة المصرية. دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠م.

* محمد حميد الله (الدكتور):

- مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤١م.

* محمد رشيد رضا:

- الخلافة. الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٤م.

* محمد سعيد العشماوي:

- الخلافة الإسلامية. سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢م.

* محمد سليم العوا (الدكتور):

- في النظام السياسي لدولة الإسلامية. دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩م.

* محمد ضياء الدين الريس (الدكتور):

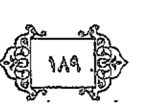
- الإسلام والخلافة في العصر الحديث. الدار السعودية للنشر بجدة ١٩٧٣م.

- الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١م.

- النظريات السياسية الإسلامية. دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م.

* محمد عبده (الإمام):

- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. دار المنار، القاهرة ١٣٧٣هـ.



* محمد عبده ومحمد رشيد رضا:

– تفسير المنار. دار المنار، القاهرة ١٣٦٧هـ.

* محمد عمارة (الدكتور):

– الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين. دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢م.

– الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية. دار الهلال، القاهرة ١٩٨٣م.

– معركة الإسلام وأصول الحكم. دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩م.

* محمد معروف الدواليبي (الدكتور):

– الدولة والسلطة في الإسلام. دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٤م.

* محمد يوسف موسى (الدكتور):

– نظام الحكم في الإسلام. دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).

* محمود شلتوت (الإمام الأكبر):

– الإسلام عقيدة وشريعة. دار الشروق، القاهرة ١٩٨٠م.

* ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم):

– لسان العرب. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م.

* النوبختي والقُمّي:

– فرق الشيعة، تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفني. دار الرشد، القاهرة ١٩٩٢م.

* النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف):

– صحيح مسلم بشرح النووي. دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧م.

* نيفين عبد الخالق مصطفى (الدكتورة):

– المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي. مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة ١٩٨٥م.

* ابن هشام (عبد الملك):

– سيرة النبي ﷺ (الشهيرة بسيرة ابن هشام) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الهداية، القاهرة (د.ت).

* هوفمان (مراد):

– الإسلام كبديل. مؤسسة بافاريا، ١٩٩٣م.

* الواقدي (محمد بن عمر بن واقد):

– كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس. عالم الكتب، بيروت ١٩٨٤م.

* ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي):

– معجم البلدان، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م.

* يوسف القرضاوي (الدكتور):

– غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٧م.

– فتاوى معاصرة، ج٢. دار الوفاء، المنصورة ١٩٩٣م.

رقم الإيداع	٢٠٠٨ /١٩٥١٣٠
I. S. B. N الترقيم الدولى	977 - 10 -2415 - 9



ب- أجنبية:

* **Ali, Sayed Ameer:**

    - A Short History of the Saracens. London 1961.

* **Arnold, Thomas W.:**

    - The Caliphate. Oxford 1924.

    - The Preaching of Islam. London 1913.

* **Hamidullah, Muhammad:**

    - The Muslim Conduct of State. Lahore 1953.

* **Hitti, Philip:**

    - History of the Arabs. London 1970.

* **Lewis, Bernard:**

    - Cultures in Conflict. Oxford 1995.

    - Islam in History. New York 1973.

    - Islam and the West. Oxford 1993.

    - The Muslim Discovery of Europe. London 1982.

    - The Political Language of Islam. London 1988.

* **Muir, Sir William:**

    - The Caliphate, its Rise, Decline and Fall. Edinburgh 1934.

* **Rosenthal, E.I.J.:**

    - Political Thought in Medieval Islam. Cambridge 1968.

* **Watt, W. Montgomery:**

    - Muhammad, Prophet and Stateman. Oxford 1961.

    - Islamic Political Thought. Edinburgh 1998.

